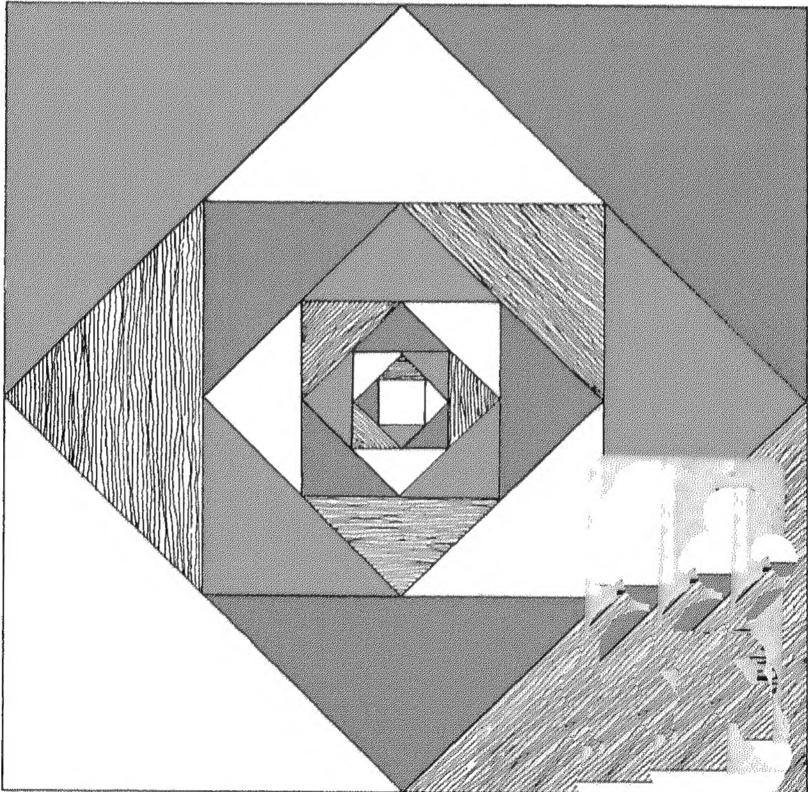
فلسفة

محمد الشيخ

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر



دار الطليعة - بيروت

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ص. ب : ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩ـ ٣٠٩٤٧٠
تلكس: LE INTCO 20376 - 42168

الطبعة الاولى
تموز (يوليو) ١٩٩١

محمد الشيخ

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

تقديم

سالم يفوت

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

تـقديم

سعدت بالإشراف على هذا البحث الذي يتصل موضوعه بجانب من الفلسفة الغربية المعاصرة، التي لم تحظ لدينا بعد بما ينبغي من اهتمام ودرس، هذا فضلاً عن افتقار المكتبة العربية إلى أغلب نصوصها، خصوصاً منها تلك التي ظهرت بعد السبعينات.

ولعل في هذا إشارة إلى أولى حسنات هذا البحث الذي اضطر صاحبه إلى جمع كل النصوص، بما فيها تلك التي كتبها «الفلاسفة الجدد»؛ وهي نصوص تتوزع بين مؤلفات ومقالات وحوارات واستجوابات وبيانات. . . كما يغلب عليها، في العديد من الاحايين، طابع الكتابة المرتبكة، وهذا ما جعل من البحث وثيقة هامة، لا نظير لها، حسب ما أعلم، بما احتوى عليه من تتبع لأبرز بؤر الخلاف الفكري والصراع الأيديولوجي والسياسي بين فلاسفة فرنسا، منذ نهاية القرن الماضي، وملاحقة بؤر الاستقطاب الفكرية التي اجتذبت اهتمامهم، والمسار الذي اتخذته الفلسفة بعد أحداث ماي ١٩٦٨. .

ثاني حسناته، أن صبر أيوب ـ وما أندره في زماننا هذا ـ الذي تحلى به هذا الباحث الشاب، مكنه من أن يطوع نصوصاً عديدة يشملها فضاء بحثه، تتوزع بين المجلات والدوريات والبيانات والمؤلفات، ويحصرها حصراً قصد الوقوف على الخيط الرابط الذي ينتظمها، وإخراج اشكاليتها إلى واضحة النهار.

ولن أسترسل في تعداد حسنات هذا البحث، حتى لا أفوت على القارىء فرصة اكتشاف ما احتوى عليه عمل جاد كهذا من جرأة مكنت صاحبه من أن يتحول إلى موثق وجمّاعة ومنظر ومؤرخ للأفكار، وما تمتع به من حسٍّ نقدي جعله لا يركن إلى تتبع تطور الفكرة ورصد تحولاتها، بل يميز التحولات الحقيقية من التحولات الراكدة، والبدايات الأصيلة من البدايات المكرورة.

ولا يسعني هنا إلا أن أنوه بهذا البحث لأن صاحبه يستحق التقدير الحق، وأتمنى له مواصلة الطريق بنفس العزيمة والمثابرة والجد والتواضع، وجميعها من صفات العلماء.

سالم يفوت
شعبة الفلسفة ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة محمد الخامس
الرباط

مقدمة

يتخذ هذا البحث من موضوع إشكالية المثقف والسلطة في الفكر الفرنسي المعاصر فضاءً إشكالياً له. فهو يحاول رصد خطاب السلطة في الفكر الفرنسي منذ أواخر القرن الماضي حتى الفترة الراهنة. لذلك يجد نفسه منذ الوهلة الأولى في مشكلة مع زمن الإشكالية وفضاء متنها.

وإذا كان قد حاول التغلب نسبياً على زمن الإشكالية بردها إلى ينابيع قضية دريفوس (١٨٩٤)، تلك القضية السياسية الخطيرة التي هزت الجمهورية الفرنسية الثالثة ردحاً طويلاً من الزمن، فإنه لم يستطع أبداً تصفية حسابه مع فضاء المتن.

إن المتن Corpus الذي يشكل فضاء هذه الإشكالية ليس كباقي المتون قابلاً للتطويع بعد بذل ساخ لجهود مكثفة. إنه متن ينفلت من بين أصابع اليد كالماء، موزع بين عدد هائل من المجلات والدوريات والبيانات والشهادات والمذكرات والمؤلفات، يصعب حصرها في الزمان والمكان، منها ما هو أكاديمي صرف وما هو صحافي بحت، ومنها ما يحاول أن يتبنى لغة البحث الأكاديمي دون أن يفقد صلته بالجمهور الواسع.

إن المتن الذي يشكل فضاء هذه الإشكالية ليس كباقي المتون قابلاً للضبط التاريخي الصارم. إنه متن يلف الواقع ويلتف به في حركة سريعة الإيقاع. ومن ثمة فهو يتطلب جهداً كبيراً لضبط تاريخ المؤسسات الثقافية التي أنتجته: الجامعات والمعاهد الفرنسية، الرابطات والأحزاب السياسية، المذاهب والمدارس الفكرية. مما يولد تنوعاً خصباً في هذا المتن يجعل الباحث ينتقل من الأكاديمي إلى الحزبي ومن المذهبي إلى الصحافي.

إن المتن الذي يشكل فضاء هذه الإشكالية ليس كباقي المتون واضح المستويات ومحدد المعالم. إنه متن تتداخل فيه الأحداث والنصوص، والوقائع والتصورات. ومن ثمة فهو يتطلب حساً بنائياً تركيبياً دقيقاً يضبط قيم القضايا السياسية والاجتماعية الكبرى: قضية دريفوس، قضية الجزائر، قضية هنغاريا، قضية المنشقين السوفيات. . على ضوء قيم الثورات الكبرى في العصر الحديث: الثورة الإنجليزية، الثورة الأمريكية، الثورة الفرنسية، الثورة البلشفية. . وعلى ضوء التأويلات الكبرى لفكر هذه الثورات: هوبز،

روسو، مونتسكيو، روبسبيير، توكفيل، ماركس، لينين، تروتسكي. . سولجنتسين.

لهذه الاعتبارات كلها يفرض هذا البحث على متناوله أخلاقية تستدعي المتطلبات الفكرية ـ المنهجية التالية:

أولاً: أن يعمل كموثق Archiviste يملك جرأة اصطياد النصوص في الماء العكر. وغير خاف على أحد نقص مكتباتنا الوطنية فيما يخص المجلات والصحف الرصينة التي عالجت هذه الإشكالية.

ثانياً: أن يعمل كمهتم بسوسيولوجيا الثقافة، يعرف كيف يربط بين الفكر الفرنسي والمؤسسات الاجتماعية والثقافية المنتجة له والمحيطة به. وغير خاف على أحد صعوبة خوض هذه المغامرة لاتساع رقعة البحث من جهة، ولصعوبة التدقيق في علاقة هذا الفكر ببعض الأحداث العابرة من جهة أخرى.

ثالثاً: أن يعمل كمؤرخ للأفكار بحيث يتتبع الفكرة في تطورها من ينابيعها الأولى: فكرة السلطة، فكرة الأستاذية، فكرة المثقف، فكرة المتخيل والجسد. . وهو عمل يتطلب حساً نقدياً كبيراً للتمييز بين التحولات الحقيقية وأشباه التحولات، وبين وضوح اللغة الفرنسية وصعوبة الترجمة إلى العربية. فلا زلنا لم نصل باللغة العربية بعد حد المرونة المطلوب.

لكل هذه الاعتبارات حكمنا على بحثنا منذ البداية بطابع المغامرة: لقد حاولنا أن نقيم «جنيالوجيا» لإشكالية المثقف والسلطة في الفكر الفرنسي المعاصر، جنيالوجيا لم يكن لها أن تدعي بكل تأكيد بأنها كانت «شكلاً من التاريخ يدرك تشكل المعارف والخطابات ومجالات الأشياء. . دون أن يحتاج إلى العودة إلى ذات ما، سواء كانت متعالية بالنسبة لحقل الأحداث أو تطارد باستمرار هويتها الفارغة عبر التاريخ»، على حد تعبير ميشيل فوكو، إذ لم تشغل نفسها بمشكل الذات ولا بعودة الذات، وإنما حاولت تحقيق ثلاثة أشياء أساسية:

أولاً: البحث في المهمش الذي غالباً ما لا يسترعي الانتباه، وهكذا دمجت بين تحليل النصوص الأساسية والاعتماد على الشهادات والاعترافات والانتقادات الذاتية والمذكرات. .

ثانياً: البحث في مظاهر التشابه والاختلاف ورصد التقاطع في فكر أصبحت فيه كل السلط رمادية وانتصر فيه ديوجين على أفلاطون، فأصبح همّ المثقف بناء جنيالوجيا للسلطة/ الشر وإقامة أخلاقية للمقاومة. .

ثالثاً: البحث في تطور أربعة أجيال: «جيل الأساتذة» الذي أغرم «بالطبيعة البشرية»: هنري برجسون، ليون برانشفيك، ألآن، و«جيل الأزمنة الحديثة» الذي أغرم بالتاريخ. جون بول سارتر، موريس بونتي، ريمون آرون، و«جيل الاختلاف» الذي أغرم بنقد فكر الحداثة وفكر التطابق: جاك دريدا، جيل دولوز، ميشيل فوكو. ثم «جيل الفلاسفة الجدد» المغرم بنقد التوتاليتارية وقضم أوراق حياته بشكل كلبي واضح. وكان لا بد من أن أتعسف، فأهمل أسماء وأعطي أسماء أخرى أكثر مما تستحقه.

وهكذا فإن هذا البحث لا يوازيه في طموحه إلا إقدامه على مغامرة شائكة. مغامرة لم تجد بداً من أن تعمق الثابت وتهمش المتحول أحياناً، وتستعمل مقصاً كبيراً بشكل مجازف أحياناً أخرى، وتحكم بالظاهر وتنسى السرائر أحياناً. فقادها ذلك إلى ضبط سؤالين يشكلان محور هذه الإشكالية: كيف نشأت السلطة؟. وهو سؤال يتحول عند الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين إلى: كيف نشأ الشر؟، على اعتبار أن السلطة شر، وهذه مصادرة أساسية في مواقف المفكرين الفرنسيين. ثم كيف نقاوم السلطة؟ السؤال الذي يتحول إلى: كيف نقاوم الشر؟ أو كيف نبني جنيالوجيا للمقاومة؟.

جنيالوجيا الشر وجنيالوجيا المقاومة، أو نشأة السلطة وأخلاقية مقاومتها: هذان هما المحوران المنهجيان اللذان عالجت من خلالهما إشكالية المثقف والسلطة في الفكر الفلسفي الفرنسي. وهما محوران توصلت إليهما بعد طول إمعان في متن هذه الإشكالية، فشكلا بذلك أصلاً لمنهجها الجنيالوجي.

وأخيراً، لقد استقر نظري على أن أقسم البحث وأبوبه بالطريقة التالية:

١ ـ قسم أول، أبوبه بمدخل، أتحدث فيه عن السلطة الثقافية للجامعة الفرنسية منذ عهد نابليون بونابرت، وأقسمه إلى ثلاثة فصول، أتحدث في الفصل الأول عن منشأ مفهوم المثقف انطلاقاً من قضية دريفوس، وأضبط ثوابت وقيم هذه النشأة، وفصل ثان، أتحدث فيه عن نموذج تطبيقي لمفهوم المثقف وهو يبني جنيالوجيا للسلطة وأخلاقية للمقاومة: سياسة ألآن. وأتابع في الفصل الثالث انسحاب «جيل الأساتذة» برجسون، برانشفيك ألآن.. وميلاد وتطور جيل «الأزمنة الحديثة»: سارتر، ميرلوبونتي، آرون.. متابعة دقيقة أقف فيها عند خصوماته واختلافاته وأضبط اتفاقاته فيما يتعلق بدور المثقف وموقفه من السلطة.

٢ ـ قسم ثان أفتتحه بضبط مرتكزات القسم الأول. وأقسمه إلى ثلاثة فصول: الفصل الرابع أتحدث فيه عن الكيفية التي استبطن بها الفكر الفرنسي المعاصر «أساتذة

التشكيك»: ماركس، نيتشه، فرويد. وأختمه برصد تحولات الثقافة الفرنسية في الستينات وظهور «فكر الإختلاف». والفصل الخامس أقف فيه عند ثورة أيار (ماي) ١٩٦٨، الحدث والدلالة. وأقترح قراءة متواضعة لهذا الحدث تحلل المتن وتستنطق الكتابة الجدارية وتستحضر الشهادات. والفصل السادس أبين فيه تأثير ماي ٦٨ في الفكر الفرنسي المعاصر من خلال مواضيع مختارة: المتخيل، الجسد، السلطة. ونماذج مختارة: ميشيل فوكو، جيل دولوز، فرانسوا ليوتار، جون بودريار. .

٣ ـ قسم ثالث أحدد فيه مرتكزات القسم الثاني وثوابت جنيالوجيا المثقف والكتابة المتشككة في ذات المثقف وأقسمه بدوره إلى ثلاثة فصول: الفصل السابع، أركز فيه على الخطاب حول الطغيان والتوتاليتارية، مازجاً بين الفلسفة السياسية والسوسيولوجيا السياسية، واقفاً عند نماذج أساسية: حنة آرندت، ريمون آرون، مدرسة فرانكفورت، كلود لوفور، بيير كلاستر، مارسيل غوشيه، كاستور ياديس، بيير لوجوندر. . متحدثاً في الجزء الثاني منه عن ظهور «الفلاسفة الجدد» وتبلور أسطورة «الفلسفة الجديدة». والفصل الثامن أتحدث فيه عن «جنيالوجيا الشر» عند «الفلاسفة الجدد»، وفهمهم للسياسة والتاريخ وقراءتهم للتراث الفلسفي الغربي، مركزاً بالخصوص على ثلاثة نماذج: موريس كلافيل، برنار هنري ليفي، أندريه كلوكسمان. والفصل التاسع أتحدث فيه عن «أخلاقية المقاومة» عند «الفلاسفة الجدد»، مع ضبط مرجعياتهم وثوابت تشكل خطابهم وتثمين ما يمكن تثمينه ونقد ما يمكن نقده.

وهكذا أحاول في الأخير إبداء بعض الملاحظات التي تهيأت لي وأنا أراقب باهتمام كبير ما يحدث الآن في الساحة الثقافية الفرنسية، عسى أن تكون هذه الملاحظات باعثة على فهم أحسن للدعوات التي بدأت ترتفع اليوم حول: «موت المثقف»، و«هزيمة الفكر».

يقول مثل روسي: الرغيف الأول يكون دائماً مليئاً بالرماد.

القسم الأول

من الذات إلى التاريخ: مغامرة جيل

"L'historicité reflua sur nous,
dans tout ce que nous touchions,
dans l'air ce que nous respirions,
dans la page que nous lisions,
dans celle que nous écrivions,dans l'amour même, nous découvrions un goût d'histoire, c;à,d; un mélange amer
d'absolu et de transitoire".

J - P Sartre. Situations II

تمهيد

يقدم لنا الجو الثقافي الفرنسي نفسه قبل الحرب العالمية الأولى وفيما بين الحربين، أولاً، على أنه تعزيز متزايد للسلطة الفكرية للجامعة الفرنسية، وثانياً على أنه تكريس متنام لتوق المثقف الفرنسي ـ جامعياً كان أو على هامش الجامعة ـ نحو تساؤلات السياسة وهموم الساحة العمومية. وبالفعل، فقد حسم ـ منذ عهد نابليون بونابرت ـ صراع سياسي تربوي قديم حول سلطة الجامعة باعتبارها ممثلة سلطة ما سمي آنذاك بـ«المذهب الامبراطوري»، وباعتبارها ـ تحت وطأة عملية تحديث قوية ـ شأناً «من شؤون الدولة»، فقانون ١٠ ماي ١٨٠٦ يكرس بشكل رسمي، أي سياسي، مفهوم «التربية الوطنية» الذي حملته الثورة الفرنسية ضمن ما حملته من «إصلاحات ثورية»، وذلك عبر إنشاء ما سمي آنذاك بـ«الجامعة الملكية»، وهي مؤسسة جامعية أريد لها أن تكون النموذج المدشن للتنظيم التعليمي المعقلن الحديث، وما ترتب عن ذلك من اعتبار رجل الجامعة «موظفاً عمومياً»، أي موظفاً في قبضة الإيديولوجية الرسمية، ومن إحداث «المدرسة العليا» سنة ١٨١٠ كباب لولوج الجامعة الملكية.

ومن مفارقات هذا التأسيس التي حكمت على الجامعة الفرنسية الناشئة أن تعيش وضعاً حرجاً: أنها خلقت إلى جانب «الموظف العمومي» ـ مؤسس «جمهورية الأساتذة» ـ «جماعة الايديولوجيين» Les idéologues التي شككت في الاطار السياسي والايديولوجي لتأسيس هذه الجامعة نفسها. يقول أحد أولئك الذين شعروا بخطر هذا النسق الوظيفي الجديد: «إن الجامعة هي ذلك البناء الموحش، الذي من بين كل تصورات بونابرت، الأكثر إرهاباً للإنسان الذي يملك تفكيراً حراً مستقلاً، والأكثر معاداة من حيث العمق لكل ما ينتسب إلى المجتمع»[1].

غير أنه وبالرغم من هذه المقاومة الراديكالية لبعض رجال الفكر الفرنسيين، سيتم تكريس سلطة الجامعة الملكية، وستدخل فرنسا في مرحلة «الدورة الجامعية»، حيث

---

(1) Lamenais, cité par Louis Bodin, in "les intellectuels", coll.: "Que Sais-je?". PUF. 1962 p.38

ستصبح الجامعة هي أداة إنتاج الأفكار وتسويقها، إلى حدود ثورة أيار (ماي) ٦٨ التي يمكن اعتبارها محاولة لبذر بذور الشك في القيم الثقافية والايديولوجية لهذا «البناء الموحش».

كيف حضرت الفلسفة داخل هذا الفضاء الثقافي الجديد، فضاء الجامعة الفرنسية المنتصرة، فضاء الدورة الجامعية؟ يقول أحد أبرز منظري التعليم الفرنسي آنذاك، معرباً عن رغبة الجهات الرسمية في ربط التعليم الفلسفي الثانوي والجامعي بالمذهب السياسي للدولة : «إن السبب الحقيقي للترسخ المتزايد للمذاهب السلبية في ذهن شبيبتنا يتمثل في ضعف التعليم الفلسفي بثانوياتنا. . لذلك فإن تطوير الدراسات الفلسفية في هذه الثانويات هو خير علاج وقائي يوقف زحف المادية»(٢). هذا الدور الثقافي الايديولوجي للتعليم الفلسفي ـ الثانوي والجامعي ـ بفرنسا سيظل السمة الثابتة للحياة الثقافية والفكرية الجامعية الفرنسية. إلا أنه سيعرف هزتين عنيفتين: أولها الهزة العنيفة لروح أخطر قضية سياسية فكرية عرفتها فرنسا أواخر القرن التاسع عشر، قضية دريفوس Affaire Dreyfus، التي زادت في ترسيخ فكرة «الجامعة الشعبية» كأساس ثقافي واجتماعي لـ«تربية الشعب» وللوقوف في وجه النفوذ المتزايد «للجامعة الرسمية». وثانيهما الهزة التي رافقت ثورة ماي ٦٨، والتي جعلت من بين مراميها تأسيس نوع من الجامعة الموازية: «الجامعة النقدية» التي من شأنها «توعية الطلبة بدور الجامعة الرسمية داخل المجتمع الرأسمالي»(٣).

لا بد من أن نسجل إذن ملاحظة تتعلق بالمصدرين اللذين غذيا ـ معرفياً وايديولوجياً ـ الفكر الفلسفي الفرنسي من سنة ١٨٩٤ (قضية دريفوس) إلى حلول الحرب العالمية الثانية. ويمكن أن نجمل صياغة هذين المصدرين في: الإرث السياسي الثقافي لقضية دريفوس، وثقل الارث الديكارتي والكانطي ـ الوضعي والروحي معاً ـ على الحياة الجامعية الفرنسية. وسنعمل على أن ننشىء في هذا الفصل «جنيالوجيا» لهذين الإرثين مركزين على ما من شأنه أن يوصلنا إلى فهم ما يروج حالياً في الساحة الثقافية الفرنسية وبالأخص ما يتعلق منها بالخطاب حول «المثقف والسلطة» و«حقوق الانسان».

---

(2) Victor Duruy, cité par Jacques Derrida: "la philosophie et ses classes" in "Qui a peur de la philosophie?" Greph. Flammarion. p.447.

(3) Manifeste du 22 mars, cité par Sylvain Zegel in "les idées de Mai" nrf. Gallimard. 1968 p.33.

الفصل الأول

قضية دريفوس ونشأة سلطة المثقف

"C'est parce qu'il était juif qu'on l'a arrêté
C'est parce qu'il était juif qu'on l'a jugé
C'est parce qu'il était juif qu'on l'a condamné".
Bernard LAZARD

برنار لازار أول أنصار دريفوس

تجمع كل الأبحاث الاجتماعية والتاريخية على أن مفهوم «المثقف» l'intellectuel نشأ أول ما نشأ بفرنسا مع انفجار قضية دريفوس(*). وهذا لا يعني مطلقاً أن مضمون هذا المفهوم كان غائباً فيما قبل. فقضية سقراط وقضية فولتير ـ إذا لم نرد أن نذكر إلا هاتين القضيتين ـ تحملان دلالة هامة في هذا الصدد، وتقدمان نموذجاً واضحاً عن مفهوم المفكر أو الفيلسوف أو رجل الآداب الذي لا تشغله همومه المعرفية وتأملاته الفلسفية عن الاهتمام بشؤون المدينة والنزول إلى الساحة العمومية l'agora صادعاً باسم «الحق» و«العدل» و«الخير» ومدافعاً عن القيم الإنسانية العامة المجردة التي يلخصها شيشرون في «حب النوع البشري». يلخص لنا أفلاطون قضية سقراط فيما يلي: «ظننت أن النظام الجديد سوف يضع حكم العدل مكان حكم الجور، وكرست له كل انتباهي لأرى ما سيفعله. فرأيت هؤلاء السادة في وقت قصير جداً وقد جعلوا الديمقراطية التي حطموها تبدو وكأنها العهد الذهبي! لقد ذهبوا إلى حد أمروا فيه سقراط ـ صديقي المسن الذي لن أتردد في تلقيبه بأعدل رجال عصره ـ أن يشترك في القبض على مواطن كانوا يريدون إزاحته

(*) طرحت المسألة أيضاً في الثقافة الروسية والألمانية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولكن ما يهمنا هنا هو طرح المسألة داخل الثقافة الفرنسية.

عن طريقهم. وكانوا يبغون من وراء ذلك إشراك سقراط، أراد هو أو لم يرد، في أعمال النظام الجديد. وقد رفض سقراط الخضوع لهذا واستعد لمواجهة الموت، مؤثراً هذا على أن يصبح أداة لجرائمهم»[1].

أما قضية فولتير، أو بالأحرى، قضية كالاس affaire Callas فتتلخص في أنه في السابع عشر من شهر تشرين الأول (اكتوبر) سنة ١٧٦٢، وعند عودة تاجر تولوز البروتستنتي كالاس من عمله، والذي كان وحده وأسرته يعيشان وسط مدينة ذات أغلبية كاثوليكية مطلقة، اكتشف ابنه مشنوقاً ببيته. وخوفاً من عار القضية وإقدام الكاثوليك على إحراق الإبن لمخالفته ـ بانتحاره ـ تعاليم المسيح، إدعى الأب أن الأمر يتعلق بجريمة قتل. وسرعان ما دارت الدائرة على كالاس، فاتهم بقتل ابنه منعاً له من التحول إلى الكاثوليكية، فحاكمه برلمان تولوز محاكمة صورية وأعدمه كما صادر ممتلكاته. إلا أن زوجته وأبناءه اهتموا بالقضية وأقنعوا فيلسوفاً كبيراً مثل فولتير بالدفاع عنها. فكان كتابه «محاولة في التسامح» (١٧٦٣) صرخة ملتزمة في المجتمع الفرنسي أدت إلى إعادة فتح ملف القضية سنة ١٧٦٥ ببرلمان باريس الذي أعلن براءة كالاس ودفع الملك إلى أن يوصي بمنح هبة لذويه تعويضاً عما لحق بالأب كالاس من اضطهاد ديني.

هاتان القضيتان اعتبرتا في تاريخ الفكر الغربي نموذجاً لسلوك المثقف في مواجهة طغيان السلطة أو سلطة الطغيان. بل اعتبرتا علامة للمثقف ولسلطته حين ينزل إلى الساحة العمومية مقراً لحق أو دافعاً لشبهة. إلا أن ما حدث أواخر القرن التاسع عشر في فرنسا كان أقوى سواء من حيث المشاركة المكثفة للمفكرين في الحدث أو من حيث حجم تأثير القضية، مما كان كافياً بأن يخلق حدثاً ثقافياً جديداً في تاريخ الفكر الغربي: إنه نشأة «المثقف» كما بلوره الفكر الحديث.

للمثقف كما سنرى شهادة ميلاد، إنه وليد قضية اجتماعية وسياسية شهيرة عرفت في تاريخ فرنسا الحديث باسم «قضية دريفوس».

في الثاني والعشرين من شهر كانون الأول (دجنبر)، سنة ١٨٩٤، أدانت إحدى المحاكم الفرنسية ضابطاً فرنسياً برتبة قبطان يدعى ألفريد دريفوس Alfred Dreyfus بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا العدوة التقليدية لفرنسا. وقد بدت القضية في الوهلة الأولى قضية تجسس وخيانة استحق مقترفها الإهانة أمام الملأ والنفي إلى إحدى

(1) Platon: Lettres. lettre VII.

الجزر الغابرة. يقول أحد أولئك الذين تحملوا مسؤولية هامة في محاكمته بتاريخ ٤ دجنبر ١٨٩٧ في جمع عام: «ليست هناك قضية اسمها قضية دريفوس»[٢] إلا أن تعقد الوضع الاجتماعي الفرنسي آنذاك من جهة، وغياب أدلة كافية تثبت تورط هذا القبطان ذي الأصل اليهودي من جهة ثانية، كذب تكذيباً قاطعاً هذا التصريح المطمئن، وجعل هذه المحاكمة تتحول إلى فتيل أوقد قضية سياسية كبرى عصفت بالحياة الاجتماعية والسياسية الفرنسية وبالجمهورية الثالثة ما يزيد عن عشر سنوات، وقسمت الشعب الفرنسي ونخبته المثقفة إلى مناصر لدريفوس Dreyfusard ومعادٍ له anti Dreyfusard.

إجتاحت فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر موجة قوية من معاداة اليهود عرفت تحت اسم Anti-sémitisme ويكفي الإطلال على بيبليوغرافيا المؤلفات الفرنسية الصادرة آنذاك لإدراك حجم الكراهية المتنامية لليهود، وللاحظة أن أهم المؤلفات السياسية الناجحة آنذاك كانت ـ أمام سيطرة حقيقية وفعلية لليهود على الحياة المالية الفرنسية ـ تحمل نزعة معادية لليهود واضحة. فكتاب الاشتراكي الفرنسي إدوارد دريمون Edouard Drumont المعنون بـ«فرنسا اليهودية»، والذي يعبر فيه صاحبه عن حنقه على سيطرة اليهود على الحياة المالية الفرنسية، طبع ما يزيد عن مائة طبعة خلال سنة واحدة، سنة صدوره (١٨٨٦). وقبله كان كتاب آخر قد عرف نجاحاً منقطع النظير أنكر فيه مؤلفه على الطائفة اليهودية احتكارها للمناصب المالية الهامة في البلاد، اسم الكتاب موح جداً: «اليهود، ملوك العصر» (١٨٤٥)، وصاحبه يساري معروف: ألفونس دي توسنيل Alphonse de Toussenel تلميذ الاشتراكي الفرنسي شارل فورييه. وبين هذا وذلك يحتل كتاب أوغست شيراك المعنون بـ«ملوك الجمهورية» (١٨٨٥)، والذي يدين فيه صاحبه سيطرة اليهود على الشؤون السياسية بالبلاد، موقعاً مهماً ضمن هذه الأدبيات التي ساهمت في خلق «الرابطة المعادية للسامية» la ligne anti-sémite سنة ١٨٨٩، والتي تسربت إلى قنوات الإعلام خصوصاً منها الصحف اليمينية كصحيفة "l'anti-juif"، وصحيفة الصليب "La croix" التي كانت تفتخر بكونها «الصحيفة الأكثر معاداة لليهود في فرنسا والتي تحمل صليب المسيح، رمز ذعر اليهود»[٣].

---

(2) jules Méline cité par Maurice Paléologue, in "journal de l'affaire Dreyfus 1894- 1899" Paris. Librairie Plon. 1955. p.82.

(3) Cité par Christophe Prochasson in "Dreyfusards et anti Dreyfusards", revue" histoire n° 115 Octobre 1988. p.36.

وقضية دريفوس كانت تتويجاً لهذه المرحلة. فبمجرد الإعلان عن محاكمته بادرت هذه الجماعات المعادية لليهود ـ عبر حملة مكثفة في الصحف الموالية لها ـ إلى اعتبار دريفوس نموذجاً لـ«اليهودي الخائن»، الذي لم ينخرط في الجيش الفرنسي إلا «قصد الخيانة». مقابل هذا، وفي الضفة الأخرى، بادر بعض أصدقائه ـ بإيعاز من أبنائه ـ إلى بيان «براءة» دريفوس والمطالبة بمحاكمة «المجرمين الحقيقيين».

هنا ستعرف الحياة الثقافية الفرنسية ظاهرة جديدة. يتعلق الأمر بنزول الأدباء والمفكرين الفرنسيين إلى حلبة الصراع، إلى الساحة العمومية، في حجم مشاركة مكثف، وفي سجالات عنيفة امتدت أحياناً إلى ساحات السوربون. وهنا أيضاً سيظهر أول بيان في تاريخ الفكر الغربي توقعه جماعة من رجال الأدب والفكر، تسمي نفسها جماعة المثقفين les intellectuels جاء في بيان «المثقفين» هذا "le manifeste des intellectuels" المنشور بجريدة «الفجر» بتاريخ ١٤ كانون الثاني (يناير) ١٨٩٨ ما يلي: «إن الموقعين أسفله، يحتجون ضد خرق الاشكال القانونية لمحضر سنة ١٨٩٤، ويحتجون على التعتيمات المحيطة بقضية استرازي(*)، ويلحون على مراجعة الحكم الصادر في حق دريفوس»(٤) وقعت البيان أسماء كبرى كإميل زولا وأناتول فرانس ومارسيل بروست وليون بلوم. ويعد اليوم هذا البيان شهادة ميلاد المثقف. فكيف سيتحدد وضعه انطلاقاً من هذه القضية؟

إن البحث في الالتباسات اللغوية المتعلقة بمفهوم «المثقف» قد تعيننا على إيضاح ذلك. ان أول معجم فرنسي يشير إلى كلمة "intellectuel" هو معجم لالاند الشهير. يقول برانشفيك معلقاً على هامش كلمة intellectualisme ومتحدثاً عن لفظة "intellectuel": «أتذكر أنني سمعت أستاذي اولي لبرون Ollé Laprune يستعمل هذه الكلمة حوالي سنة ١٨٩٠ في مناقشة عابرة. لقد بدت الكلمة آنذاك وكأنها لفظة مولدة». إلا أن الكلمة استعملت حينئذ كصفة لا كاسم، وكانت تحيل إلى مذهب L'intellectualisme. غير ان ما جمع فيها بين الصفة والاسم هو المعنى القدحي الذي اتخذته منذ البداية. يقول أندريه لالاند: «هناك دائماً تقريباً معنى قدحي مرتبط بالاستعمال السلبي الذي استعملت به كلمة intellectuel أيضاً في المناقشات السياسية»(٥). إن استعمال هذه الكلمة، أي كلمة «مثقف»، لا يمكن أن يفهم إلا

(*) أحد أطراف قضية دريفوس والعقل المدبر للمحاكمة. هرب لما انكشف أمره إلى ألمانيا.

(4) Cité par Louis Bodin in "les intellectuels" op. cit. p.6.

(5) Rubrique "intellectualisme" vocabulaire technique et critique de la philosophie. André Lolande 7ème édition PUF 1956 p.523.

ضمن السياق العام للمواقف المتخذة إزاء قضية دريفوس. فلقد انقسم الجسد الثقافي الفرنسي إلى جماعتين متعارضتين لم تخل ساحات الجامعات الفرنسية أحياناً من تشابكهما بالأيدي والعصي كانت الجماعة الأولى ترى في هذه القضية مساً بشرف الجيش الفرنسي و«محاولة يهودية فاشلة» للنيل من كيان فرنسا الوطني. ولقد مثل هذه الجماعة مفكرون وطنيون من أمثال موريس باريس Maurice Barres وأعضاء الأكاديمية الفرنسية وأغلب الصحف والمجلات اليمينية وبعض رجال الجيش والأعمال والسياسة الذين قاموا بانقلاب فاشل بمناسبة تشييع جنازة الرئيس فليكس فور سنة ١٨٩٩. أما الجماعة الثانية، فقد كانت ترى في هذه القضية تهديداً للديمقراطية وتكريساً للعنصرية ومداً للعسكراتية. مثل هذه الجماعة إلى جانب اليسار السياسي الفرنسي - ليون بلوم، جان جوريس - بعض الأدباء الشباب الملتفين حول جماعة الرمزيين les symbolistes من أمثال أندريه جيد ومارسيل بروست. ودخل أهم أديب فرنسي آنذاك ممثل المذهب الطبيعي Le naturalisme إميل زولا ليزن بكل ثقله الثقافي في هذه القضية من خلال سلسلة مقالات صاخبة، وبالخصوص من خلال رسالته إلى رئيس الجمهورية بتاريخ ١٣ كانون الثاني (يناير) ١٨٩٨ المعنونة بـ«إني اتهم» والتي يدين فيها «الاجحافات والتدليسات والجرائم القضائية للقيادة العليا للجيش»[٦].

هذا الاختلاف بين الجماعتين لم يكن محض اختلاف سياسي، بل كان أيضاً اختلافاً بين جيلين ثقافيين، جيل القدامى الذي مثلته الأكاديمية الفرنسية بميولها الوطنية المحافظة وبمعاداتها لكل ما من شأنه أن يمس بـ«الإرث الأدبي للغة الفرنسية»، وجيل المحدثين بميوله الطليعية وبتعاطفه مع كل النزعات «التجديدية». لقد حمل الجيل الأول أحياناً اسم «الورثة» les héritiers، أي جيل الصالونات الأدبية الرفيعة الذي كان يحتقر احتقاراً شديداً الجيل الثاني، جيل الممنوحين les Boursiers ، أي الجيل الذي تكون في الجامعة الفرنسية ودرس فيها بمنح مساعدة علاوة على عوزه المادي وأصوله الريفية. لقد كانت باريس كلها برجال أدبها ضد دريفوس. وكان أدباء ومفكرو فرنسا من غير عاصمتها نخبة مثقفة مدافعة عنه. يقول أحد أولئك الذين عاينوا هذا الصراع في كتاب له غني الدلالة «جمهورية الأساتذة»: «لقد كانت قضية دريفوس ثورة وانتصاراً للمثقفين. لكن من هم هؤلاء المثقفون؟ لا يتعلق الأمر بأولئك الذين كانوا ينظرون إلى الأمور في استعلاء. لقد كانت رابطة الوطن الفرنسي رابطة أكاديميين، فأغلب الكتاب

---

(6) Cité par Maurice Paléologue in "journal de l'affaire Dreyfus", op. cit. p.107.

الباريسيين كانوا معادين لدريفوس»(٧).

وقف ضد الجيل الأول الجيل الثاني، جيل المحدثين جيل المدرسة الرمزية والمدرسة الطبيعية، جيل شباب كَان يبحث عن مكان له بالأكاديمية فحرم منه غالباً وتحول تدريجياً ليجرب حظه مع قوى اليسار. فلا غرو إذن أن نجد إلى جانب الأكاديمية سياسياً يمينياً مثل موريس باريس، وإلى جانب جيل الشباب سياسياً يسارياً من حجم جان جوريس. ولا شك أن يكون ناقد أكاديمي فرنسي ضد جيل «المثقفين»، بل ضد مفهوم «المثقف» نفسه. يقول برونتيير Brunetière في سجال عنيف ضد «المثقفين» وفي تعليق حول «بيان المثقفين»: «. . . وهذه العريضة التي يتم ترويجها بين «المثقفين»! . إن واقعة نحت كلمة «المثقفين» هذه وحدها، للتدليل على جماعة أشبه بطائفة شرفاء، على رجال يعيشون في المختبرات والمكتبات، تدلنا على أحد التدليسات الأكثر إثارة للسخرية في عصرنا، أعني رفع الكتاب والعلماء والأساتذة والفلاسفة إلى مرتبة تجعلهم فوق الناس أجمعين. إن المؤهلات، والتي لا أحط من قيمتها بالتأكيد ليست لها إلا قيمة نسبية. إذ بالنسبة لي، وحين نكون إزاء النظام المجتمعي، فإنني أعطي قيمة أكبر لجبلة الإرادة وقوة الطبع ويقين الحكم والتجربة العملية. وبهذا لا أتردد في أن أضع هذا الفلاح الذي أعرفه جيداً أو ذلك التاجر، في مرتبة فوق مرتبة ذلك العلامة أو ذلك البيولوجي أو الرياضي الذي لا يعجبني أن أذكره باسمه»(٨). المثقف إذن ليس أهلاً للنزول إلى الساحة العمومية وليس أهلاً لأن يلج عالم السياسة أو إطار النظام المجتمعي من باب الثقافة أو القيم الثقافية الكبرى كالحق والخير والعدل. إن هذه القيم غير قابلة لأن تجسد في فعل سياسي مشخص. ولهذا فحين يكتب زولا رسالة إلى رئيس الجمهورية، فإن هذه الرسالة في عكسها للطابع «الادعائي الاستعلائي»، ليست إلا «علامة حماقة وتعجرف وفظاظة» بل إن «تدخل هذا الروائي في مشكل لا يهمه، مشكل القضاء العسكري، لا يبدو لي أقل سخفاً وخسة مما سيكون عليه الأمر لو أن ضابط درك تدخل في مناقشة تتعلق بالنحو أو العروض»(٩). تقسيم العمل إذن لا يترك مكاناً للمثقف، ومن ثمة فإن عمل زولا عمل «تخريبي» يهدف إلى المس بشرف المؤسسة القضائية والعسكرية معاً. والحال أن المصادرة التي تبني عليها هذه الجماعة موقفها هي أنه «بدون محاكم لا وجود للمجتمع». المثقف

---

(7) Albert Thibaudet: "la république des professeurs", les écrits. Grasset 1927 p240.

(8) Cité par Maurice Paléologue "journal...", op. cit. p91- 92.

(9) Ibid p.6.

بهذا هو إذن حسب تعبير موريس باريس ـ أحد أعنت أعداء دريفوس وزولا على السواء ـ «هو ذلك الفرد الذي يقنع نفسه بأن المجتمع يجب أن يقوم وفقاً لمنطقه وإرادته هو، والذي يجهل أن المجتمع هو قائم فعلاً وواقعاً على ضرورات داخلية قد تكون لا علاقة لها مطلقاً بإرادة العقل الفردي»(١٠). المثقف بهذا المعنى هو ضحية وهم منطقه أو هو «منطقي المطلق» الذي ينحط حين يصبح «منطقي النسبي». والمثقفون إذن هم جماعة طوباوية فـ«كل أرستقراطيو الفكر هؤلاء يؤكدون على أنهم لا يفكرون كما تفكر الجموع التي ينظرون إليها على أنها دنيئة. ومن ثمة فنحن نلاحظ بشكل واضح كيف أنهم لا يشعرون باتفاق عفوي مع جماعتهم الطبيعية. . إن هؤلاء المثقفين المتغطرسين الأدعياء هم نفايات ضرورية لسعي المجتمع الحثيث إلى خلق نخبة. . . هؤلاء العباقرة المهزوزون من أساسهم، هؤلاء العقول المسكينة المسمومة، تستحق شفقة تماثل شفقتنا على فئران الاختبار التي يلقحها بالسعار أساتذة مختبر باستور»(١١).

ترى هذه الجماعة إذن أنه باسم مصلحة الدولة العليا La raison d'état، وباسم شرف القضاء والجيش يجب على «المثقف» ألا يتدخل في هذه القضية. وكما عبر عن ذلك وزير المالية حينئذ، ريمون بوانكريه، إنها قضية قضائية أساساً. فيجب علينا أن نتركها بين جدران المحكمة وألا نسحبها، كما يفعل البعض اليوم، إلى الساحة العمومية»(١٢).

أمام منطق مصلحة الدولة العليا، يقوم منطق آخر، منطق أسس «رابطة حقوق الإنسان»، واعتبر أن القضية هي قضية ديمقراطية وعدالة اجتماعية. ومن أهم الذين رسخوا هذه القناعة جماعة من أساتذة الفلسفة بالجامعات الفرنسية، كبروشار Broch-ard (١٨٠٧ ـ ١٩٠٤) أستاذ تاريخ الفلسفة الذي حل محل إميل بوترو، وسيل Seailles (١٨٥٢ ـ ١٩٢٢)، أستاذ الفلسفة بالسوربون، يؤكد هؤلاء الأساتذة في تدخل موجه ضد برونتيير وجماعة «مصلحة الدولة العليا»: «نعم إن العدالة هي أساس المجتمع. ولكن ليست المحاكم بل الحق هو مؤسس العدالة. . وشرف رجل ليس أقل من شرف جيش بأكمله. . يقول شيشرون: «ليست العدالة إلا حب النوع البشري». . . فأن نعتقل إنساناً على أساس جرائم لم يقترفها ليس فقط خرقاً للقانون بل هو أيضاً جريمة قضائية. . . وادعاء مصلحة الدولة العليا ليس غالباً إلا إخفاء للجهل والحماقة أو لجرائم

---

(10) Maurice Barres, cité par Louis Bodin: "les intellectuels" op. cit. p. 7-8.

(11) Ibid p.6.

(12) Raymond Poincaré, cité par M. Paléologue "journal..." op. cit. p.84.

الاوليغارشية». وتستخلص هذه الجماعة ان «المثقفين وحدهم اليوم هم المعنيون بتجسيد التقاليد الحقيقية للوعي الفرنسي والروح الفرنسية»(١٣).

بهذا يتم افتتاح سجال سياسي وثقافي خصب هيمن على الحياة الثقافية الفرنسية زمنا طويلاً وهو لا يزال إلى اليوم أهم سمة لها: منطق المطلق ومنطق النسبي، سلطة الروحي وسلطة الزمني، حقوق الانسان ومصلحة الدولة، حقوق الفرد ومنطق الاوليغارشية. . ولقد امتد هذا الجدال ليترسخ داخل الجامعة الفرنسية خصوصاً منها السوربون. «لقد سجلت قضية دريفوس، باعتبارها صراعاً ثقافياً، انتصار الانتلجنسيا الدنيا على الانتلجنسيا العليا؛ أو انتصار «صغار المثقفين» على «كبار المثقفين» وفي رأي مفكر على مذهب سان سيمون يمكن القول: إنه كان انتصار استحقاق حكم الفكر méritocratie على حكم ارستقراطيته aristocratie»(١٤).

لم تنته قضية دريفوس بانتحار أحد العقول المدبرة لها العقيد هنري وهروب دماغها المخطط استرازي، وإعادة الاعتبار للقبطان دريفوس في الواحد والعشرين من شهر تموز (يوليوز) سنة ١٩٠٦ بل وترقيته، وإنما ظلت توجه ـ في خفاء ـ الثقافة الفرنسية زمناً طويلاً وهي لا زالت توجهها حتى اليوم. ما يهمنا من هذا التوجيه هنا هو تعامل الفيلسوف مع مخلفات هذه القضية.

إن أهم أستاذ فلسفة توفي مع بداية القضية وتكون تلامذته في ظلها هو الفيلسوف الفرنسي جول لانيو Jules Lagneau (١٨٥١ ـ ١٨٩٤). لقد دشن هذا الفيلسوف، في وعي كامل، بما يمكن أن يجره تجسيد القيم الثقافية العليا في سلوك سياسي مشخص، وما يمكن أن يجره الانغماس في هذه السياسة من «ميوعة» للسلطة الناشئة للمثقف، نموذجاً لأولى طرائق التعامل مع السياسة. مثل نموذجاً للانفتاح على السياسي في حذر ومواجهة الأكاديمي من غير عنف. يقول أحد أولئك الذين عرفوه معرفة مباشرة: «إن أهم ما في لانيو هو شخصه، وأكثر من ذلك تعليمه وحضوره وكبرياؤه الداخلي بل الاحساس القوي عند تلامذته بفكر لحمته كنور في مشكاة، فكر من أجل ذاته على طريقة آله أرسطو تماماً أكثر منه فكراً للناس وللآخرين. والأهم في تعليم لانيو هذا كان ما يلي: لقد كان هذا التعليم كصاحبه تماماً بل وأكثر من صاحبه يمثل نسخة مثالية

(13) Ibid. p.91.
(14) Régis Debray: "le pouvoir intellectuel en France" edit. Ramsay. 1979. p.65.

لتلك النخبة من قساوسة الجامعة والذين هم أساتذة الفلسفة عندنا»(١٥). منذ أن طرحت قضية دريفوس سيجد الفيلسوف نفسه في وضع إشكالي حرج: فهو لا ينسى تراث قضية سقراط وقضية كالاس، ولكنه لا يريد من جهة أخرى أن يفقد وضعه كـ«قسيس» يدافع عن المثل العليا دون أن يقيس أحكامه على «سمولاكراتها»، لقد ظل استاذ الفلسفة يؤمن بفكرة أفلاطون القائلة إن التشخيص انحطاط. كان لانيو هذا لا يفصل بين الروحي والزمني، بين ما للفيلسوف وما لرجل السياسة، إلا ليفصل بين السياسي والسياسة. كان يريد للسياسي أن يحضر في المفكر ولا يريد للمفكر أن يحضر في السياسة، ومن هنا جاء ميثاقه الذي يعد بحق إعلاناً عن ميلاد نوع خاص من المثقفين في فرنسا هو المفكر الذي يريد أن يلعب بالسياسي دون أن تحرقه نار السياسة، إنه بصفة خاصة: سقراط المستحيل ـ تلك الصورة التي رافقت المثقف الفيلسوف منذ ولادته حتى يومنا هذا. يقول لانيو في هذا الميثاق: «إننا ننكر على أنفسنا كل توق إلى الشهرة أو الشعبية ونمنع على أنفسنا كل طمع في أن نصبح ذوي سلطة أو قوة أو نفوذ. إننا نلزم أنفسنا بألا نكذب أبداً مهما كان الموقف الذي وجدنا أنفسنا فيه، وألا نخلق أو نساند بأقوالنا وكتاباتنا أوهاماً حول أمور هذا العالم المتقلبة»(١٦).

يريد أستاذ الفلسفة لنفسه أن يكون «نصف قسيس» «demi-clergé»، أن يدين دون أن يتورط، أن يفكر دون أن يخطط، أن يلتزم دون أن يندمج، أن يكتب عن السياسة دون أن يكتب فيها. «من هو إذن أستاذ الفلسفة؟ ليفي برول أو برجسون، لانيو أو ألآن؟

إنه سقراط الأبدي. لكن إلى أي حد يمكن أن نرى في سقراط عدواً أو صديقاً للدولة؟ . كان لانيو يتبنى مقولة كانط التي تفيد أن للتربية عدوان: الدولة والوالدان»(١٧).

هكذا يتحدد المثقف انطلاقاً من قضية دريفوس على أنه سياسي بالسلب. وقبل أن نحلل النسق السياسي لأحد أبرز تلامذة جيل لانيو وأحد أكبر أولئك الذين طرحوا إشكالية السلطة في الثقافة الفرنسية المعاصرة والذي بدون الحديث عن نسقه لا يمكن أن نفهم ما يروج حالياً في هذه الساحة، تجدر الإشارة إلى أن أساتذة فلسفة آخرين وقفوا

---

(15) Albert Thibaudet: "la république des professeurs" op. cit. p.139.

(16) Jules Lagneau, cité par Albert Thibaudet in "la république des professeurs" op. cit. p.147.

(17) Ibid. p.149.

موقفاً «كلاسيكياً» من هذه الإشكالية فلا هم استقلوا بتحليل آلياتها ولا هم عملوا على تحديد ميكانزماتها، بل ظلوا على هامش هذه الإشكالية. فمثلاً يفضي برجسون بهذا الاعتراف إلى أحد تلامذته حين سأله عن علاقته بالسياسة، وعن رأيه في تعامل الفيلسوف مع مشكلة السلطة: «لم أفعل ذلك إلا في استثناء واحد: كان ذلك خلال حرب ١٤ ـ ١٨، ولم أكن أهدف بذلك إلا خدمة بلادي»(١٨) وهو يلمح بذلك إلى سعيه لحمل الولايات المتحدة الأمريكية على الدخول إلى الحرب الأولى بجانب فرنسا وضد ألمانيا. وفي نفس السياق أيضاً نجد أحد أبرز فلاسفة القرن الماضي يحذر تلميذه آلان Alain من الاكتواء بنار السياسة، يقول التلميذ: «عندما كتب إلي جول لاشلييه Jules Lachelier يقول: «أتوسل إليك ألا تورط نفسك في السياسة»، لم أصب بدهشة تذكر. ففي نظر هذا المفكر لا يمكن للنظام السياسي إلا أن يبدو كاستمرار للنظام الكوني. إذ أن تكون هناك سلط فمعنى ذلك الأمر عنده كما لو أن هذا كان استعداداً طبيعياً لعالمنا البشري. وأن يكون من الممكن أن تصبح هذه السلط عمياء فإن ذلك ناتج عن تصفية حساب بين الناس وهم في يد القدر وبين هذا القدر نفسه. كل مقاومة وكل نقد عمومي كانا إذن كما لو أنهما فعلان للرغبات والعواطف يعكسان فوضى في الدولة وفوضى في الفرد»(١٩).

ضد هذا الموقف هناك سياسة المثقف، وهي في صورتها الأول تأخذ شكل سياسة الآن.

---

(18) Albert Béguin et Pierre Thévenaz, in "Essais et témoignages" édit. de la Baconnière Neuchatel. Les cahiers du Rhone 1943 p.371.

(19) Alain: "souvenirs concernant Jules Lagneau" 3ème édit. nrf Gallimard. 1925. p.53 - 54

الفصل الثاني

سياسة ألآن

"Il y aura toujours deux politiques:
Celle des politiques et celle des citoyens".
ALAIN
"Alain, c'est d'abord l'anti-pouvoir".
GEORGES BURDEAU

يعد ألآن ـ الاسم المستعار لإميل شارتييه Emile Chartier ـ من أشهر أساتذة الفلسفة في النصف الأول من القرن الحالي بفرنسا، إن لم نقل أكثرهم شهرة وأبلغهم تأثيراً في جيل ما بين الحربين. عبّر هذا الفيلسوف عن أفكاره وعن مضمون تعليمه في شذرات حول الأخلاق والسياسة والفن سميت بآراء ألآن les propos d'Alain، وهي تفوق الألف وتتوزع في عدد من الكتب نشر بعضها تلامذته بعد وفاته. على أن ما يهمنا من هذه الآراء ما تعلق منها بالسياسة وبالضبط ما سمي لاحقاً بسياسة ألآن la politique d'Alain أو سياسة الفيلسوف la politique du philosophe والتي نعتقد أن أهم القضايا التي طرحتها ظلت ولاتزال مهيمنة على الفكر الفرنسي خصوصاً ما تعلق منها بعلاقة المثقف بالسلطة. ونحن نعتقد بالإضافة إلى هذا أن المدشن الحقيقي لإشكالية المثقف والسلطة هو ألآن. وهو، سواء بالنسبة لأولئك الذين ساندوا طرحه أو أولئك الذين مالوا إلى معاكسته، يظل الموحي المتستر لأغلب الخطابات المتعلقة بهذه الإشكالية: فهو المحدد الأول لقوانين لعبتها وهوالمقدم لأكثر الأجوبة نسقية عنها.

يجب أن نضع نصب أعيننا، ونحن نتحدث عن سياسة ألآن، أنها تنحدر أولاً عن قراءة سياسة ثقافية لقضية دريفوس، أي كجواب عن السؤال: ماذا نفعل بقضية دريفوس؟ وثانياً، عن فلسفة سياسية شكل الخط الثلاثي: أفلاطون ـ روسو ـ كانط أهم مرجعياتها.

إن ما استفادته الفلسفة السياسية الفرنسية المعاصرة من قضية دريفوس يمكن إجماله

في فكرتين:

الفرد كقيمة في ذاته والسياسة كسلب في ذاتها. أي الفرد في مواجهة السياسة كسياسة للفرد. نجد أحسن تصوير للقيمة الأولى فيما يكاد أن يكون بياناً لروح النزعة الفردية التي هيمنت على فرنسا فيما قبل الحرب العالمية الثانية، والذي سمي بالبيان الفرداني manifeste individualiste في الفلسفة الفرنسية. يقول صاحب هذا البيان ـ المقال «كلما أقدمنا على التفكير في أشياء هذا العالم فإن فكرنا يجد مركزه في وعينا الفردي وينطبق هذا الفكر على أشياء ترتبط فيما بينها لتشكل أطراف وأجزاء الكون، إن حكمنا المتواضع يأخذ قياس العالم، وإرادتنا الصغيرة تضيف الموجود إلى الواقع الذي تنفذ فيه. لسنا إلا خيطاً في النسيج الضخم الذي يتمايل بريح السماء. ورغم ذلك فإننا نحس بحركة المجموع ونعرف كيف نقلل أو نزيد من سرعتها»[1].

هذه النزعة الفردية الواضحة ستظل مهيمنة على الفلسفة الفرنسية زمناً طويلاً، بل ـ وكما اكتشف فلاسفة ما بعد الحرب الثانية ذلك ـ ستعوق هذه الفلسفة عن فهم المجتمع والتاريخ.

أما القيمة الثانية فسنجدها في ذلك السعي الحثيث إلى وضع خط فاصل بين الفرد والسياسة، المواطن والدولة، الشخص والمجتمع باعتبار أن ما هو اجتماعي وسياسي سلب لما هو فردي وشخصي وحميمي. فالسياسة قدر، ولكن قدر بمعنى شر. فإما أن نبتعد عنها «لاشلييه، برجسون، برانشفيك»، وإما أن نُواجهها بعنف. أن نؤسس سياسة الفرد ضد سياسة السياسة، سلطة الفرد ضد السلطة. لكن ما معنى أن يفهم المثقف السياسة؟ ما معنى أن نفهم السياسة؟.

يجيب ألآن: «أن نفهم السياسة ليس معناه في رأيي، أن نقارن الأنظمة السياسة فيما بينها ونختار، إن أمكن ذلك، أحسنها على الإطلاق. أن نفهم السياسة، معناه قبل كل شيء، أن نفهم التأثيرات وردود الأفعال التي تحدث بين السلطة والأفراد المحكومين»[2].

مع ألآن نسجل تحولاً في تعامل المفكر مع السياسة. إذ ليس التعامل هنا هو إقامة تصنيف ونمذجة typologie لأنواع الحكم على طريقة أرسطو مثلاً، ليست السياسة هنا هي «سياسي» أرسطو، بل التعامل هنا هو رصد تقاطع حقوق المواطن وسلطة السلطة،

---

(1) Darlu cité par André Glucksmann in "Descartes, c'est la France". Flammarion p42- 43, 1987.

(2) Alain: "Eléments d'une doctrine radicale" 3ème édit. nrf Gallimard 1925. p.164.

السياسة هنا سياسة المثقف. ولعل مثل هذه السياسة، سياسة المثقف كسياسة للفرد، هي ما سيطفو على السطح بعد ثورة ماي ٦٨، ولكن بشكل أكثر أصالة.

لكن ما معنى أن نفكر في السياسة؟ ما معنى «نحن»؟ الحقيقة أنه لا مكان لـ«نحن» في خطاب ألآن. وكما أنه لا مكان للشاعر في جمهورية أفلاطون، فإنه لا مكان لنحن في سياسة ألآن. وكما انه علينا أن نلبس الشاعر في جمهورية أفلاطون تاجاً من الشوك ونطرده خارج المدينة باعتباره يفسد عواطف الناس، فإن كل تفكير يأتي عن طريق «نحن» وتقوم به الجماعة إلا وهو بلادة وبربرية في سياسة ألآن. يقول ألآن: «يفكر الإنسان دائماً في وحدته وصمته أمام الأشياء. وبمجرد أن يفكر الناس جماعياً حتى تسوء الأمور بسرعة»[٣] ليس أعدى عند الفيلسوف من سياسة المجتمع، فسياسة الفيلسوف هي سياسة الفرد، ذلك لأنه عند ألآن «المجتمع هو دائماً قهر وقمع. إنه دائماً أعمى فهو ينتج بصفة دائمة ومستمرة الحرب والعبودية والشعوذة بطبيعته الخاصة. إن الإنسانية تجد نفسها دائماً في الفرد، في حين تجد البربرية نفسها في المجتمع»[٤]. لهذا فعلى الفرد أن يفكر دائماً ضد المجتمع. «الفرد الذي يفكر ضد المجتمع الذي ينام، ذلك هو التاريخ الأبدي، وللربيع دائماً نفس الشتاء ليهزمه»[٥] وحتى قضية كبرى مشتركة كقضية دريفوس لم يكن أبداً من الممكن أن نقرأها جماعياً وأن نؤسس ـ بناء عليها ـ سياسة جماعية مشتركة. هناك إذن دائماً إمكانية قراءة خاطئة فجة لقضية دريفوس ما دمنا نفكر فيها جماعة وبشكل مشترك «في زمن دريفوس كان هم المواطنين هو أن يتساءلوا أولاً عما إذا كان دريفوس متورطاً أم بريئاً وكان الأجدر بهم أن يتساءلوا عما إذا كان الرأي مستعداً لمواجهة السلطة إذا ثبتت براءة دريفوس. كان ذلك هو السؤال الحقيقي الذي يجب أن يطرح»[٦] قضية دريفوس إذن ولدها الرأي العام ميتة لأنه لم يطورها ولم يحافظ على المواجهة الأبدية والاستعداد الدائم لمواجهة السلطة. «ظلت قضية دريفوس رائعة بقدر ما كنا نصنعها باستمرار وبقدر ما كنا نحملها بين الذراعين. لكن لما أصبحت جالسة كانت قد تحولت آنذاك إلى جثة هامدة»[٧].

يجب إذن أن نفكر في قضية دريفوس ونحن واقفون أو وهي واقفة، والفيلسوف دائماً يطور باستمرار قضية دريفوس: «لم أصبح من أنصار دريفوس إلا مرغما وبعد أن قرأت

(3) Ibid. p.157.
(4) Ibid. p.284.
(5) Ibid. p.286.
(6) Ibid. p.164.
(7) Ibid. p.286.

بعض البلادات التي كان يكتبها العسكر في بعض صحفه. لقد تلقيت ببرودة خبر تورط ضابط من القيادة العليا وهو يلعب بنار العسكر الخطيرة، لأني كنت قد قرأت تاريخ اللعبة العسكرية ولم أكن أتوفر على رأي خاص في هؤلاء الرجال العنيفين الحذرين. كما كنت أحتقر كل ما يتعلق بأمور التجسس ومحاربته. لقد وجدت نفسي هكذا في موقع حكم غير متحمس. غير انه لما تبين لي بوضوح ان قواد الجيش الكبار كانوا يفخرون بارتكاب الخطأ بل ويستغلونه لتذكيرنا بأنهم يحكموننا بالقوة، ارتميت فجأة في أحضان الثورة والتحقت بأصدقائي المناصرين لدريفوس. لقد أقسمنا ألا نصيح أبداً بعد هذا «يحيا الجيش». . وأصبحنا نلقي خطباً على منابر الساحة العمومية بمساعدة عمال الورش ورجال البحرية. لقد أصبحنا فجأة سادة المدينة وأنشأنا عن كثب كومونة مستقلة نواجه بها حالة محتملة لانقلاب يقوم به العسكر. لقد ارتميت إذن في أحضان الأهواء السياسية. . ولحظتها بدأت أدرك حبائل السياسة. لهذا كان علي أن أقرأ ما كنت أجده من كتابات ماركس وبرودون، وكان عليَّ أن أصعد إلى العقد الاجتماعي حيث أخذت زهور الثورة تنمو»(٨). هكذا ينشأ المثقف إذن ويحضر بكل ثقله. . إنه الوريث الشرعي للثورة الفرنسية ولكومونة باريس، وإنه القارىء المتميز لروسو وماركس، وإنه المدافع عن حقوق الإنسان وعن الديمقراطية. كَم تبدو شهادة الميلاد هذه مغرية، ولكَم أغرت بالفعل كل المثقفين الفرنسيين بعد الحرب الثانية وإبان ثورة ماي ٦٨. أن يكون المفكر مثقفاً معناه إذن أن يفهم السياسة، وأن يفهم السياسة معناه أن يعود إلى الفرد، إلى الإنسان في درجة الصفر، إلى الإنسان العاري. يقول ألآن بنبرة روسوية واضحة: «بمجرد أن نحاول التفكير في الإنسان العاري حتى نجد أنفسنا وقد ارتمينا في أحضان السياسة»(٩) بين الإنسان العاري والسلطة السياسية هناك ـ في سياسة ألآن ـ جدل صاعد ونازل. وسياسة الانسان العاري هذه ـ التي لم يستطع ألآن أبداً تجاوزها نحو سياسة الإنسان الاجتماعي ـ تدعي الانتماء إلى روسو أساساً وترث كل ثنائيات الفلسفة السياسية عند روسو: الفرد في مواجهة المجتمع، المواطن في مواجهة الدولة، العبد في مواجهة السيد. هذه الثنائيات تجد أصلها في نزعة طبيعية واضحة. يقول إلآن: «إن المجتمع بسلطه هو نتاج للطبيعة تماماً كالنباتات والحيوانات فكل مجتمع هو إذن إفراز

(8) Alain: "les arts et les dieux, histoire de mes pensées "bib / nrf de la Pléade 1958. p.39.
(9) Ibid p.44- 45.

طبيعي، وبنيته تابعة للطبيعة البشرية وقبل كل شيء للقوانين البيولوجية. . لكل مجتمع بهذا قياسه الخاص وقواه ومزاجه واستعداداته الخاصة به»[١٠] المجتمع إذن آلة ضخمة لإنتاج الرغبات. وأخطر هذه الرغبات على الإطلاق الرغبة في أن نحكم، الرغبة في السلطة، وفي الخضوع إليها معاً، الرغبة في حب السلطة، ذاتها. فإذا كانت هناك سلطة فاعلم أن وراءها راغب. هناك من يحب ويرغب أن يتسلط وهناك من يحب ويرغب أن يتسلط عليه. هذه الفلسفة في الرغبة ستطفو على السطح خلال السبعينات من هذا القرن ولكن بشكل أكثر أصالة. يقول ألآن: «كل دبلوماسي يرغب في مشاريعه، وكل مدير شرطة يرغب في النظام، وكل موظف يرغب في توسيع حقه في المراقبة وامتيازاته. وبما أنهم كلهم يتواطأون من أجل ذلك، فإنه تتشكل مباشرة دولة حاكمة لها قواعدها ومناهجها، تحكم من أجل عظمتها الخاصة. وباختصار إن الاستعمال المبالغ فيه للسلطة هو نتاج طبيعي للسلطة نفسها»[١١] الرغبة في السلطة إذن هي التي تخلق السلطة نفسها والسلطة تأكل أبناءها. لكن ما السلطة إذن؟ ما مهيتها؟.

إنها ـ وألآنْ يستوحي هنا الفلسفة السياسية الكلاسيكية ـ اللوفياطان Leviathan. ليست السلطة هي النظام السياسي القائم فقط بل هي كل قوة لا يراقبها العقل. إنها اللوفياطان مفهوم في معنى أوسع من ذلك الذي أعطاه له هوبز. يقول ألآن في تعريفه للسلطة ـ اللوفياطان: «إنه ليس جميلاً ولا حكيماً. لوفياطان هو الجمعية، هو المكتب والرئيس، هو الرأي المشترك الذي ليس هو رأي شخص بعينه والذي هو لا شيء. إنه الاحصاء. إنه المعدل، إنه النظام، إنه الانضباط، إنه تقليد الكل للكل، إنه روح القيادة والطاعة العقيمة، إنه العلاقة الخارجية التي تحول الناس إلى أشياء. لوفياطان هو الرقيب الأعلى»[١٢]. وباختصار هو كل ما يقمع الفرد ويقهره اجتماعياً، وسياسياً هو الدولة والجماهير معاً، الجماهير التي تصنع الدولة عن طريق إضفاء طابع القدسية عليها. لوفياطان هو رغبة الجماعة، هو السلطة يمنحها الأفراد للجماعة وتنقلب ضدهم، تحب السلطة لحم البشر: «فالسلطات متروكة لذاتها خلقت التعذيب كأساس للتأديب. غير أن الناس لم يفكروا قط في هذه الواقعة البسيطة العارية والتي هي زهرة الحضارة

---

(10) Alain; "Eléments d'une doctrine radicale" op. cit. p.153.

(11) Ibid. p.124.

(12) Cité par Georges Burdeau in "Alain". encyclopèdia Universalis, vol.I. France SA. 1968 p.543.

الاوليغارشية»[١٣] كل سلطة إذن هي سلطة تعذيب، وما حداثتنا إلاّ حداثة التعذيب، حداثة الاوليغارشية، حداثة العسكر. إن السلطة هي المقابل السياسي لحكم العسكر. وألآن واضح في نزعته المعادية للعسكر. فهو يرى أن المصدر الأساسي لاهتمامه بالسياسة هو السلطة العسكرية بل هو يفكر في قضية دريفوس نفسها انطلاقاً من مشكلة سلطة العسكر. فهي السلطة التي جعلت ألآنْ يرتعد باستمرار من كل الرقابات، يدين كل أنواع الطغيان بل يبدو أحياناً مهووساً بهذه الإدانة. فالفرد يظل بالنسبة له الملجأ الأخير والوحيد، ووجهة نظره هي وجهة نظر «المواطن ضد السلط» وهذا هو معنى أن يكون الفرد راديكالياً عنده. غير ان هذا العنوان يتخذ أحياناً عنده شكلاً صوفياً، انه يصبح احتجاجاً ملتهباً باستمرار لعقل ذي إرادة ضد إغراءات كل القوى العمياء والأساطير الأخطبوطية والمخاوف المحدقة والسلطة الطاغية. حداثة الأوليغارشية إذن هي حضارة السلط العسكرية. «ان الناس الذين ينصحونني قائلين: «لا تورط نفسك في السياسة، اشغل وقتك وقواك بأمور الفكر التي هي بالأحرى مهمتك»، لم يعرفوا قط الخدمة العسكرية التي جعلتنا سياسيين بالرغم منا»[١٤]. فلا فرق إذن عنده بين «الاستبداد السياسي» و«الاستبداد العسكري» بل أن كل استبداد سياسي هو عسكري بطبعه. «كل سلطة هي سلطة عسكرية»[١٥] كل سلطة هي حرب على المواطن، على الفرد وعلى الفكر الحر.

«إن كل سلطة هي مطلقة بطبعها، الحرب هي التي جعلتنا نعرف هذه الأشياء»[١٦]. لقد خبر ألآنْ الحرب والسلطة العسكرية ـ وهو ابن الأربعين ـ في الحرب العالمية الأولى كما أنه رفض أن تتم ترقيته، «كمشارك اختياري في اليوم الأول، كان يكره الحرب ولم يكن يتحملها إلا وهو يعيشها بين المحاربين»[١٧] وهي تجربة كانت بالتأكيد جد قاسية على كل من كان يحمل بين جناحيه نزعة سلمية فردانية ذات حساسية قصوى مثل ألآن. فهو يقول: «لا أرى في حياتنا العامة إلا مشكل الحرب الذي يعد بحق أعقد المشاكل»[١٨] وصعوبة هذا المشكل تتمثل عنده في كون الحرب التي تأتي فجأة ودون سابق إنذار ـ على حد تعبيره ـ كالمطر الغزير، تقررها دولة بدون وجه وبسياسة عمياء، تتجاوز الحرب

---

(13) Cité par Albert Thibaudet in "la république des professeurs" op. cit. p.245.

(14) Alain: "éléments d'une doctrine radicale" op. cit. p.180.

(15) Ibid. p.278.

(16) Ibid.

(17) Raymond Aron: "Mémoires: 50 ans de réflexion politique" Julliard 1983. p.41.

(18) Alain: "éléments..." op. cit. p.244.

الجميع وتنصب نفسها ملكة للعقل. لا تتخذ الدولة القرار بالحرب بل الحرب هي التي تتخذ القرار. بالحرب يجيء القرار بارداً وبدون وجه «لأسباب متعلقة بالنظام الإداري، وطبقاً لثلاثة آلاف وستمائة منشور سابق أغلبها سري، فإن كل الحريات تصادر وحياة المواطنين الذين تقل أعمارهم عن خمسين سنة تصبح غير مضمونة»[١٩] الحرب إذن هي الوجه الدميم للامعقولية السلطة. لماذا يتحارب الناس؟ لأن القرار لم تتخذه دولة مشخصة، بل اتخذته دولة عمياء، اتخذته آلة حرب، «دولة بدون وجه»، «دابة بدون وعي»، حولت الإنسان إلى حيوان حرب والإنسان العادي إلى قرد مسلح». أين هو الشر إذن؟ إنه يتمثل في هذا: فالدولة الغريبة المكونة من عسكريين ودبلوماسيين ورجال إدارة ليس لها قائد أبداً. إنها آلة عمياء تسير وحدها. يتحرك فيها الشعب كقوة ولا يمثل فيها الشعب كفكر. والحكومة ليست عند نهاية المطاف إلا رأس الحربة الأقصى في هذه الآلة الميكانيكية»[٢٠]. في الحرب المعلنة لا يتحارب الإنسان ضد الإنسان، بل البذلة ضد البذلة، البذلة الخضراء مثلاً ضد البذلة الزرقاء، وفي الحرب المعلنة نشهد لعبة السيد والعبد، 'السيد هو الضابط، هو القوة الآمرة، والعبد هو الجندي العادي، هو القوة المأمورة التي أراد ألآن أن يكونها إلى الأبد. لكن هذه اللعبة ـ السيد يأمر والجندي ينفذ ـ لا تتحول عند ألآن أبداً إلى جدل من نمط جدل السيد والعبد في فينمنولوجيا. فنحن في حالة حرب، نحن بعيدون عن حبائل الجدل الاخطبوطية. العبد لا يرغب أبداً في أن يصبح سيداً وألآن يرفض أن تتم ترقيته. حبائل الجدل الهيغلي لا تنفع هنا فنحن في حالة حرب، والأمر يحتاج إلى ثورة عنيفة عنيدة «الثورة الكبرى في هذا العصر هي الثورة ضد السلطة العسكرية. ولكن ليس هناك إلا الإنسان في كتيبته هو الذي يمكنه أن يرى الأمور بوضوح»[٢١].

كل السلط إذن رمادية! فكيف نبحث عن بومة منيرفا، كيف الخلاص من أخطبوط السلط؟..

يجب في رأي ألآن أن نؤسس أولاً سياسة «المواطن ضد السلط» ـ وهو عنوان موح لأحد أهم كتبه السياسية ـ المواطن الفرد في مواجهة السلطة العسكرية والسياسية معاً بل وكل السلط.

---

(19) Alain: "le citoyen contre les pouvoirs" 2ème édt. Editions du sagittaire 1926. p.86.
(20) Ibid. p.88.
(21) Alain: "Eléments.." p.250.

وأول عمل يجب أن نقوم به كأفراد وكأفراد فقط هو إزالة الأوهام وتحطيم الأصنام وقهر الظلاميات. نحطم أول ما نحطم وهمنا عن السلطة. «إننا نتخيل لوفياطان على صورتنا. إن الأمر هو عكس ذلكَ تماماً فاللوفياطان وحش جبار برأس غليظة وجمجمة صغيرة»[٢٢]، ونحطم ثاني ما نحطم وهم السلطة عن ذاتها، نسفِّه أحلام الطاغية، نحطم وهم الطاغية عن نفسه: «يريد الطاغية أن يكون مرغوباً فيه ومحبوباً بسبب جبروته. هذه هي حماقة الطاغية»[٢٣] وبتسفيه أحلامه سيكون علينا أن نحطم فيتيشية الوهم وأن ندين من يصنعونه ثقافياً «كل الصالونات هي ضد المساواة»[٢٤].

علينا إذن أن نؤسس أخلاقية مقاومة une morale de résistance موجهة ضد منشأ الشر، ضد اللوفياطان وضد الحرب. علينا أن يكون قسمنا صدى لبيان لانيو: «ألا نخاف أبداً، أن نظل دائماً نزهاء، ألا نؤمن بأي صنم: ثلاثة عناصر أصيلة ضد الطاغية»[٢٥] إن أخلاقية المقاومة تبدأ حين نهزم أخلاقية القلب la morale du coeur وبهزم أخلاقية القلب يعاد تعريف أهم المفاهيم في الفلسفة السياسية. أول هذه المفاهيم «الحرية»، فالحرية «أمر ليس وليد المؤسسة بل يجب أن نصنع حريتنا كل يوم»[٢٦]، ثاني هذه المفاهيم «الفرد»، فالفرد «يجب أن يظل دائماً فرداً أينما حل وارتحل، سواء كان في المقام الأول أو الأخير، إذ إنه ليس هناك إلا الفرد الذي يفكر، وكل جمعية هي بطبعها بليدة متبلدة»[٢٧]، ثالث هذه المفاهيم «الديمقراطية»، فالديمقراطية: «ستصبح بهذا المعنى جهداً مستمراً للمحكومين ضد تعسف السلطة»[٢٨].

يمكن تلخيص سياسة المقاومة هذه: la politique de la résistance بسياسة المواطن ضد السلط، في تأكيد الآن على أن: «المهم هو أن نؤسس كل يوم متراساً صغيراً، أو إذا أردنا، أن نقدم في كل الأيام ملكاً إلى المحكمة الشعبية. ولنقل أيضاً اننا بمنعنا أن تضاف كل يوم صخرة إلى معتقل الباستيل نوفر على أنفسنا عناء هدمه». ما المراد إذن من سياسة الآن، من سياسة المواطن ضد السلطة؟.

«ما أريده هو أن يظل المواطن عنيداً من جهته، عنيداً في فكره، مسلحاً بالتحدي وفي

---

(22) Ibid. p.157.
(23) Ibid. p.276.
(24) Ibid. p.47.
(25) Ibid. p.50.
(26) Alain: "le citoyen contre les pouvoirs" op. cit. p.151.
(27) Ibid. p.160.
(28) Alain: "Eléments" op. cit. p.152.

تشكك مستمر حين يتعلق الأمر بنوايا ومشاريع وأهداف حاكمه»[٢٩]، قيمتان إذن لأخلاقية المقاومة: الشك والصمود. غير أن أخلاقية المقاومة هذه لا تريد لنفسها أن تنام فوق فوهة بركان أو مدفع، لا تريد أن تكون تحريضية ولا فوضوية شاملة. إذ يجب دائماً «أن يتحقق تكافؤ بين الفكر والقوة»[٣٠] فالعقل الراديكالي ـ كما يسميه ألآن ـ يجب أن يكون عقل رقابة ومراجعة مستمرة للحاكم وسياسته دون أن يكون سلباً وسلبياً ولافوضوياً. «فالمقاومة والطاعة، تلك هما فضيلتا المواطن. بالطاعة يؤمن النظام وبالمقاومة يؤمن الحرية»[٣١]، معنى هذا أن أخلاقية المقاومة تهضم بسرعة فكرة الطاعة. ومعنى ذلك أن نؤسس نوعاً من الجدل: «أن نطيع ونحن نقاوم. هذا هو السر. إن ما يحطم الطاعة هو الفوضى، وما يحطم المقاومة هو الطغيان[٣٢]. وبهذا تصل سياسة ألآن إلى نوع من التوفيق، نوع من «اختلاط الأمزجة» واعتدالها.

هكذا تنتهي سياسة ألآن إلى نزعة طبيعية واضحة. إن أخطر ما في هذه السياسة كونها مبنية على أساس طبيعي لا تاريخي. فلا شك إذن أن تنتهي على صعيد الممارسة السياسية الواقعية إلى نزعة سلمية فردانية، وهي نزعة يسهل تبريرها فلسفياً ولكن يصعب الدفاع عنها تاريخياً واجتماعياً.

إنها أفق مسدود بالنسبة لجيل أغرم بالتاريخ.

---

(29) Ibid. p.124.
(30) Ibid. p.279.
(31) Ibid. p.157.
(32) Ibid. p.281.

الفصل الثالث

الجامعة الفرنسية والجيل الجديد

"Je rêve un temple pur d'où je m'excommunie".
Léon Brunschvig
"Ma génération a vécu un autre destin:
les désaccords politiques y brisèrent
les relations personnelles".
Raymond Aron

ثلاثة أسماء ستهيمن على الجامعة الفرنسية فلسفياً منذ أواخر القرن الماضي حتى الحرب العالمية الثانية، بل إن البعض منها سيستمر تأثيره حتى حدود ثورة ماي ٦٨. يتعلق الأمر بهنري برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١)، وليون برانشفيك (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤) وإميل شارتييه ـ ألآن ـ (١٨٦٨ ـ ١٩٥١). اخترنا هذه الأسماء من بين نخبة من الأساتذة مارست التدريس في الثانويات والجامعات الفرنسية لتلك الفترة لأننا وجدنا لها تأثيراً قوياً في الساحة الفلسفية بفرنسا أكثر من غيرها، ثم لأن أغلب الأجيال(*) التي تكونت في فرنسا ما قبل الحرب الثانية لم تختلف في أن تضع أهم مصادر تأثرها بين هذه الأسماء المذكورة. ومن بين هذه الأجيال الجيل الذي شكل بالفعل ظاهرة ملفتة للنظر في تاريخ النخب الفكرية الفرنسية وأصبح الجيل الأكثر تأثيراً في الحياة الثقافية الفرنسية لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. هذا الجيل لم يكن موحد المشاغل النظرية ولا الاهتمامات المعرفية، ولكنه مع ذلك شكل أهم جيل متناغم في تاريخ فرنسا المعاصر. وفي الحقيقة فإن «مجموعة جيل لا تتكون بما يوحد بينها بقدر ما تتشكل بما يفرق بينها . ليس

(*) يجد الشخص الذي يريد أن يرسم لوحة لأهم الاتجاهات الفلسفية الفرنسية المعاصرة نفسه مجبراً على استعمال مفهوم «الجيل الثقافي» وهو مفهوم سوسيولوجي رخو، يُستعمل بعفوية ولكنه يطرح مشاكل ابستمولوجية عويصة، الا انه مع ذلك قادر على رسم حدود ووضع منارات وعلامات قيّمة لتسهيل عمل مؤرخ الأفكار وتيسير اجتهاد مؤرخ الفلسفة.

الجيل منسجماً نسبياً إلا بتاريخه الزمني أما ثقافياً فهو متنافر. وذلك لأن الخلاصات الفلسفية والسياسية والأدبية لعناصره تكون متنوعة، وهي متعارضة في بعض جوانبها حول مواضيع هامة. إذ المواضيع الهامة بالنسبة لجيل معين هي في الحقيقة ما يشكل قاسمه المشترك. انها بهذا تمكن من تحديد جيل معين». لهذا فنحن سنعتمد في رصد هذا الجيل المبدأ التالي: «حين يلوح في الأفق أن ميدان الصراع قد تغير، فإن ما يجب استخلاصه هو أن جيلاً جديداً قد أخذ المبادرة»[1] سنسلك في تحديد هذا الجيل طريقة اصطفاء إجرائية، سنعمل هنا بجرد «نصل اوكام». سوف لن نحتفظ إلا بالأسماء ذات الدلالات الكبرى في الإشكالية التي نحن بصدد معالجتها. يتكون هذا الجيل من عناصر وجدت ذاتها في مذاهب فلسفية واجتماعية وسياسية مختلفة بل متعارضة أحياناً: فلادمير جانكلفيتش (١٩٠٣)، جورج كانغليم (١٩٠٤)، جون بول سارتر (١٩٠٥)، ريمون آرون (١٩٠٥)، موريس دي كونديالك (١٩٠٦)، فيرناند ألكييه (١٩٠٦)، أمانويل ليفنياس (١٩٠٦)، موريس ميرلوبونتي (١٩٠٨)، كلود ليفي ستراوس (١٩٠٨).

إن ما يوحد بين هذه الأسماء التي تبدو متنافرة هو كرونولوجيا تكوينها الجامعي من جهة أولى، ورفضها ـ العلني أحياناً والمضمر أحياناً أخرى ـ للجو الفلسفي الذي كان سائداً في الجامعات الفرنسية آنذاك (ما بين الحربين) مع البحث الحثيث عن طريق مغاير للتفلسف. لكن كيف تتحدد سمات الطريق المرفوض؟.. إنه طريق جيل الأساتذة. فبرجسون مثلاً تقلب في أرقى المؤسسات الثانوية والجامعية آنذاك كهنري الرابع والكوليج دي فرانس طوال سنوات (١٨٩٥ ـ ١٩٤١). وبرانشفيك درس بالسوربون على امتداد ثلاثين سنة. وكان لمدة طويلة رئيساً للجنة امتحانات التبريز، كما ساهم في دوريات ومجلات هذه المرحلة بل احتكر الفكر الفلسفي الفرنسي عبر أكبر قنواته الحديثة بإنشاء «مجلة الأخلاق والميتافيزيقا» الشهيرة. أما ألآن فقد تقلب في ثانويات عديدة ودرس لمدة تنيف عن أربعين سنة.

يقول ريمون آرون في مذكراته الهامة: «لكي نستلهم استاذاً ما، لكي نجعل فكره يموت أو نشكل استمراراً فكرياً له، لم يكن لدينا خيار إلا بين ثلاثة: ليون برانشفيك، وألآن، وبرجسون»[2] ليس المقصود هنا ببرجسون، «برجسون الأول»، في قوته وقدرته على

---

(1) Claude Digeon: "la crise allemande de la pensée française" 1870- 1914 thèse de Doctorat PUF 1959. p.7.

(2) Raymond Aron: Mémoires. op. ci.t p.38.

هزم أوهام النزعة الميكانيكية والتطورية على حد السواء، برجسون الذي يقول عن نفسه: «إن كتاباتي كانت دائماً تعبيراً عن غضب، عن احتجاج. كان من الممكن أن أكتب كتباً أخرى ولكن لم يكن لي أن أكتب أبداً إلا لكي أحتج على كل ما كان يبدو لي وهماً»(٣). بل المقصود هنا «برجسون الثاني» الذي تحول اسمه إلى عنوان لمذهب حدسي فج. يقول ميرلوبونتي متذكراً برجسون الثاني هذا: «إن الجيل الذي أنتمي إليه لم يعرف إلا برجسون الثاني وكان قد اختفى من التعليم وأصبح صامتاً تقريباً خلال التهيؤ البطيء لكتابه «المصدران». . (برجسون الثاني هذا الذي عرفه جيلي) اعتبرته الكاثوليكية نوراً بدل أن ترى فيه خطراً عليها، وقد درسه الأساتذة ذوي المنحى العقلي الضيق في الفصول الدراسية»(٤). برجسون الروحي هذا حتى معاصره ألآن كان يقول عن جماعته «في العمق كنت أراهم قادمين وفي حقائبهم الكاثوليكية والطغيان والحرب أجمعين»(٥). يقول عنه أحد تلامذته وقد أحس بالفرق بين فكر الأستاذ ومآل مذهبه: «إن الجميل في هذا هو أن برجسون يخلصك من وجهات النظر البسيطة والمقولبة «للبرجسونية»(٦) غير أنه إذا لم يكن الخطأ خطأ برجسون نفسه، فإن في تعليمه ما كان يوحي بهذه القراءة الروحية الخلاصية. تتحدث زوجة الفيلسوف الروحي جاك مريتان عن التعليم الفلسفي كما تلقته هي وزوجها عن برجسون قائلة: «لقد وجدنا الفيلسوف (برجسون) في قمة شهرته ومجده. إن ما كان يوجه المستمعين إليه هو غريزة متأكدة من ذاتها. لم نكن بدون شك الوحيدين الذين رد إليهم إيمانهم بالروح عن طريق إعادته بناء الميتافيزيقا في حقوقها الثابتة التي لا يشك فيها أبداً، مؤكداً على أنه بإمكاننا معرفة الواقعي وأننا بالحدس وحده ندرك المطلق. لم نكن في الحقيقة نهتم بما إذا كان ذلك ممكناً بالحدس أو بإعمال الفكر. إن ما كان يهمنا آنذاك هو عودة الحياة»(٧). لم تكن هذه المريّدة كاذبة في انطباعها ولا مبالغة، فلقد كان برجسون نفسه «يقبل بشكل واضح جداً أن توضع فلسفته كاستمرار لفلسفة توما الأكويني»(٨). كانت الفلسفة التي درسها برجسون بالجامعة الفرنسية محاولة تتبع

---

(3) Albert Béguin et Pierre THèvenaz: "Henri Bergson: Essais et témoignages" op. cit. p.350.

(4) Maurice Merleau- Ponty: "Signes" édit. Gallimard 1960. p.227.

(5) Alain: "histoire de mes pensées" in les Arts et les dieux. op. cit. p.26.

(6) Jean de la Harpe in "Henri Bergson: essais et témoignages" op.cit. p.364.

(7) Raissa Maritain. Ibid. p.352.

(8) Ibid. p.353.

«للميوديا الداخلية»، وحتى مفاهيمه ومقولات فلسفته الأساسية كالديمومة والحدس والتطور الخلاق، لم تخل من نزعة روحية واضحة. يقول في كتابه «الفكر والمتحرك»: إن التطور الخالص والديمومة الخالصة، شيء روحي أو مطبوع بالروحية»(٩) ويكشف صدره لأحد تلامذته: «إنني أؤمن بالروحية المطلقة»(١٠). ويؤكد لتلميذ آخر القصد من تعليمه الفلسفي: «منذ أفلاطون والفلاسفة يتحدثون عن خلود الروح غير أن معرفة الروح باعتبارها جوهراً لم تتقدم ولو خطوة واحدة: إن هذا التقدم هو الذي أعمل على تحقيقه»(١١). وحتى العلم نفسه هو مقدمة للحياة الروحية. «لم يكن برجسون يفتح أفقاً بالنسبة لأولئك الذين كانوا يحاولون أن يصبحوا فلاسفة المستقبل. لقد كان يعود باستمرار إلى الحقيقة العلمية ويستخرج منها نوعاً من الميتافيزيقا بالاعتماد على نقد بعض نتائج العلم»(١٢). هكذا ينتهي تعليم برجسون إذن إلى أن يشكل عائقاً أمام طموحات الجيل الجديد.

أما ليون برانشفيك فقد كان تعليمه أقل إيغالاً في الذاتية والروحية. كان معادياً للحدس بشكل صارم، كان مؤمناً بالعلم ويجهد العقل. غير أنه كان يقرأ نتائج العلم قراءة كانطية. كان يريد عموماً «أن يرد الفلسفة كلها إلى نظرية معرفة». وكانت نظرية المعرفة هاته التي يتم اختزال الفكر الفلسفي فيها ذات سحنة كانطية واضحة. يقول دوزنتي: «ظل برانشفيك شديد الاقتراب من كانط فيما يخص موقفه من المعرفة. إذ أن المعرفة عنده كانت بالدرجة الأولى نتيجة لعمل الفهم، وكان محتواها يتمثل في تلك العلاقة الفكرية باعتبارها منسجمة مع موضوعها»(١٣). كانت هذه «المثالية الأكاديمية» عند برانشفيك لا تؤمن إلا بالوضعية والكانطية، أو لنقل بكانطية وضعية، وكانت تخضع تاريخ الفكر الفلسفي كله إلى هذه القراءة وتقرأه على ضوء هذه التجربة، وهذه التجربة وحدها. يقول أحد أكبر تلامذته احتراماً له فيرناند ألكييه: «لقد كان برانشفيك أستاذاً لي، غير أنني ارتبطت أكثر بالفلاسفة الكلاسيكيين الكبار. أكيد أن برانشفيك كان يحبهم كثيراً إلا أنه كان يستعملهم وفقاً لفلسفته الخاصة. بل كان يذهب إلى حد اعتبار

---

(9) Bergson: la pensée et le mouvant. introd. 2ème partie p.37.

(10) Jean de la Harpe in 'Henri Bergson: essais et témoignages: op. cit. p.360.

(11) Georges Cattani in "Henri Bergson: essais et témoignages" op. cit. p.131.

(12) Raymond Aron: Mémoires p.51.

(13) J.T. Deasanti: introduction à l'histoire de la philosophie. Edi. Sociales. p.p. 30-31. 1956.

انه ليس هناك أقل ديكارتية من القول: «أنا أفكر إذن أنا موجود»[١٤]. بهذا يكون الرجل قد وصل في إخضاعه كل المذاهب الفلسفية إلى كانطيته إلى نقطة اللاعودة. فهو الذي قطع مع كل نزعة حيوية وحدسية يعود أخيراً إلى اعتناق نزعة عقلية تفضي به إلى توجه روحي نجده واضحاً في كتاباته الأخيرة. فليس العلم عند آخر تحليل الا «مقدمة الحياة الروحية». وبهذا يصبح الاختلاف بين تعليمه وتعليم برجسون ليس في نوعية المعارف التي كان أساسها «بعض بقايا الفلسفة الكلاسيكية» معززة «بسيكولوجيا فلسفية»، نصفها «ميتافيزيقي» ونصفها الآخر «تجريبي»، بل اختلافاً فقط في درجة الروحية.

وكان تعليم ألآن أكثر تحرراً. كان أولاً مرتبطاً بتجربة كبرى في الشذرات والآراء المختصرة الأنيقة، لذلك ظل دائماً تعليماً مفتوحاً. وكان ثانياً متعدد الاهتمامات ومتنوع «الأطباق»، شغلت الموسيقى والفن والسياسة حيزاً كبيراً منه. يسجل أحد تلامذته في مذكراته ليوم عطلة من ربيع سنة ١٩٢٩ : «إن مذهب أستاذنا، الذي يستلهم الكثير من أفلاطون وباسكال وكانط ولانيو، كان يهتم كثيراً بروحية العقل، أي بمعرفة ما الأشياء وفق تجربة الحرية. . ولكن بالإضافة إلى ذلك كانت هناك ميثولوجيا عقلية، أي مادة للخيال يمكن أن تقارن بالموسيقى والرقص». بالإضافة إلى هذا المذهب الفسيفسائي كانت هناك السياسة، سياسة ألآن، يقول عنها هذا التلميذ: «كنا نعلم جميعاً ان الأستاذ راديكالي، أي أنه كان يعتبر كل الأنظمة السياسية كآلات ثقافية تهدف دائماً إلى التعبير عن ضرورات بوليسية، وأنه هو، كان يقاوم بنشاط باسم الفرد»[١٥]. غير أن هذه الحساسية الفردية في تعليم ألآن كانت مبنية هي الأخرى على تصور ميتافيزيقي لما يسمى بـ«الطبيعة البشرية»، وكانت تؤول ثانياً إلى نزعة سلمية متشائمة على الطريقة التولستوية، مما جعلها ـ كتجربة جيل ـ تصل مع الحرب العالمية الثانية إلى إخفاق شامل.

إن هذا التعليم وقد وصل إلى الطريق المسدود ـ روحانية كانطية ضيقة، فردانية مطلقة ـ كان يطرح على الجيل الجديد سؤالاً أحسن ريمون آرون صياغته: «لماذا هذه الجماعة من أساتذة الفلسفة المنغلقة على ذاتها الجاهلة لما يدور بالخارج؟»[١٦].

---

(14) "Entretiens avec le monde". 1. Philosophes. La découverte/ Le monde 1984.

(15) "Alain Professeur" par X.X. élève de rhétorique supérieure à Henri IV, édit. Paul Hartmann 1932 p.26- 27 et 30.

(16) Raymond Aron: Mémoires p.41.

الحقيقة أن هذه النخبة من الأساتذة لم تكن جاهلة بالمرة لما يدور بالخارج، بل لم تكن في الحقيقة محتاجة لهذا الخارج، لم تكن ترغب فيه عن قصد. فلم تأخذ منه في أغلب الأحيان إلا. . . كانط. وذلك «لأن كانط كان يندمج بسهولة في تلك الشمولية اللاتاريخية للفكر الفرنسي»(١٧) كانت هذه النخبة مكتفية بذاتها أو هكذا خيل لها العيش الحميد. فهناك أفلاطون وأرسطو والقديس توما وديكارت، وهناك فيكتور كوزان ورافسون ورونفييه ولوسين. . . والبقية غائبة. معجم لالاند الشهير خير معبر عن هذه الفلسفة: إنه ليس معجم فلسفة محايد، إنه ليس معجماً نقدياً وتقنياً للغة الفلسفية، إنه فلسفة قائمة الذات، فهو يمارس انتقاء، رقابة، تحديداً، لكل المفاهيم الفلسفية ولا يستعمل إلا ما أثبته برانشفيك وعلله برجسون وآمن به لوسين. . . لماذا يحدث هذا في الوقت الذي فتحت فيه بألمانيا فينومولوجيا هوسرل، وبعده هيدغر وياسبرز، أفقاً جديداً للتفلسف؟. هذا هو السؤال الحقيقي الذي طرحه الجيل الجديد. والحقيقة أنه من بين أهم العوامل التي ساهمت في انغلاق الفكر الفلسفي الفرنسي على ذاته آنذاك، عامل تاريخي قومي، يتعلق الأمر بما أسماه أحد مؤرخي الفكر الفرنسي بـ«الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي» والمقصود بهذه الصيغة الملتبسة: «عقدة» فرنسا اتجاه ألمانيا بعد هزيمة ١٨٧٠. إنها أساساً «عقدة سيكولوجية أحدثتها إقامة الوحدة الألمانية»، إذ أن المتتبع لتطور الفكر الفرنسي خلال أواخر القرن الماضي سيلحظ أنه: «خلال أكثر من نصف قرن ظلت المسألة الألمانية بالفعل عاملاً هاماً في الثقافة الفرنسية: «المسألة المفتاح». فمنذ انقضاء عهد فلاسفة التنوير بفرنسا سوف يكبو الفكر الفرنسي كبوة كبيرة، ولن يستيقظ من جديد إلا بعد عهد نابليون، ليجد ان ألمانيا أحدثت ثورة كبرى في الفلسفة، وأنه مجبر على أن يتتلمذ، وهكذا: «يمكن أن نتحدث عن أزمة في الفكر الفرنسي سببتها المسألة الألمانية، فمن سنة ١٨٧٠ إلى ١٩١٤ (وحتى اليوم)، نشأ صراع ونما، تواجهت فيه من جهة أولى حركات ثقافية جديدة كانت في نفس الوقت موجهة ضد ألمانيا ومستلهمة لها، وفكر أكثر ترسخ في القدم وأكثر تجذر في الوعي الفرنسي»(١٨)، يمكن تقديم أمثلة عديدة عن عقدة فرنسا اتجاه ألمانيا ولكننا سنكتفي هنا بمثال واحد هو عقدة أساتذة الفلسفة الفرنسيين اتجاه هيغل لمدة طويلة. يقول آلآن ـ وهو لا يخرج عن هذا الاطار رغم النفحة

---

(17) Ibid. p.67- 68.

(18) Claude Digeon: "la crise allemande de la pensée française" op. cit. p.1 et 535- 539.

التحررية لكلامه - «عندي مع ذلك سبب للإيمان بأن المفكرين الرسميين اليوم يرون في هيغل ما كان يعتقده فيه الأساتذة الكبار والصغار زمن متابعتي للدراسة. هذا لغز لدي. وعلى أي حال، لم يكن استاذي لانيو يتجاهل هذه الفلسفة إلا أنه بالرغم من ذلك كان يتقاسم مع الأساتذة الأخرين رأياً سيئاً في كل ما هو بروسي»[١٩] ولعل من بين هؤلاء «الأساتذة الآخرين» الذين يشير إليهم ألآن كان هناك أحد كبار أساتذة الفلسفة جيل لاشيلييه. ينقل لنا سارتر: «كان لاشيلييه يقول»: «طالما أنا رئيس للجنة امتحانات التخرج فإن كل من يتحدث في ورقة امتحان عن هيغل سوف لن ينجح»[٢٠] يمكن التذرع بمشكل الترجمة، إذ أن أعمال هيغل لم تكن مترجمة آنذاك، غير ان الاختيار في الترجمة لا يكون بريئاً. المسألة في العمق ليست مسألة ترجمة، وإنما هي مسألة حصار مضروب على الفكر الألماني الجديد.

لم يكن أمام الجيل الجديد إذن إلا أن يبحث عن مخرج لانسداد الأفق هذا، وغالباً ما كان يجد هذا المخرج إما في عودة إلى تاريخ الفلسفة ومحاولة جعله فلسفة قائمة بذاتها، كما حدث مثلاً لفيردناند ألكييه الذي رغب في تعليم برانشفيك وأصبح يتابع دروس اميل برهييه وجلسون، وأما في ممارسة فكر خارج تقاليد الفلسفة والفلاسفة، وليكن مثلاً الاثنوغرافيا كما حدث ذلك لكلود ليفي ستراوس، غير أن الجو الأكاديمي للعلوم الاجتماعية بفرنسا لم يخل من وطأة تصدير الفلسفة اليه. يقول كلود ليفي ستراوس واصفاً تعليم أستاذه كوستاف رودريكيز: «كان مذهبه يقدم على الصعيد الفلسفي خليطاً من النزعتين البرجسونية والكانطية الجديدة خيب آمالي بعنف»[٢١].

إلا أن الموقف الذي كان يعد بفلسفة جديدة هو محاولة العودة إلى «المعيش le vécu من خلال فلسفة «وجودية»، ستحاول في البداية الانتماء إلى أفق كيركجارد وجابرييل مارسيل، وهذا ما حصل بالضبط لموريس دي كونديياك الذي سيحاول الفرار من الحجر الذي يفرضه برجسون وبرانشفيك على الفكر الفلسفي وسيتابع دروس جابرييل مارسيل ويكتشف الوجودية. يقول عن هذه المرحلة: «في الوقت الذي كان فيه برجسون يحرك مشاعر بعض أساتذتنا بخطاباته الشاعرية وكان برانشفيك يدافع عن التقليد الكانطي،

---

(19) Alain: "histoire de mes pensées". op. cit. p.24.
(20) Jean- Paul Sartre: Situations IIX Gallimard 1972 p.190.
(21) Claude Lévi- strauss: "Tristes tropiques" Plon 1955, p.54.

والكانطي الجديد بالخصوص، اكتشفنا كيركجارد والوجودية»[٢٢] فلا غرو إذن أن نجد برانشفيك ـ وهو الذي اختزل الفكر الفلسفي برمته في نظرية معرفة فجة ـ يحارب بشدة كل فلسفة «وجودية». يحكي موريس دي كوندياك هذه الواقعة عن برانشفيك: «لقد طلب مني أحد الأصدقاء أن أحرر موضوعاً في مشكلة الشر، فطلبت من جون فال أن يعالج الجانب «الوجودي» من المشكلة فما كان على برانشفيك إلا أن يضرب على كلمة «وجودي» بدعوى أن لا معنى لها إطلاقاً»[٢٣] هذه المقاربة الوجودية ستنتهي بصفة عامة إلى معانقة الوجودية. فدروس هوسرل بفرنسا لم يكن قد مضى عليها زمن طويل. ومن هنا سنلاحظ عند هذا الجيل هروباً «فيزيقياً» و«ميتافيزيقياً» إلى ألمانيا. وهكذا سيهاجر إلى ألمانيا أهم أعضاء هذا الجيل، لوفيناس. موريس دي كوندياك، ريمون آرون، جون بول سارتر. يقول امانويل لوفيناس مثلاً: «لقد كان هالبواخ يدرسني السوسيولوجيا، وكان مارسيل كيرو يفتنني بتمكنه من الانساق الفلسفية الكبرى، إلا أنني كنت أريد أن أستمر في البحث لهذا قررت أن أصبح تلميذاً لهوسرل وأتابع دروسه»[٢٤]، لذلك سيترجم أعمال أستاذه ويدخلها إلى فرنسا، وفي سنة ١٩٢٨ سيذهب إلى ألمانيا ويلتقي بهيدجر فيتتلمذ على يد صاحب «الوجود والزمن». سيهاجر أيضاً موريس دي كوندياك سنة ١٩٢٩ ليتابع دروس هيدجر ويحضر اللقاء التاريخي الذي جمع بين هيدجر وإرنست كاسيرر. وفي سنة ١٩٣٠ سيهاجر ريمون آرون بدوره إلى ألمانيا، وهو ينقل في انطباع أولي عن اكتشافه للفكر الألماني: «إن قراءاتي تأرجحت بين قطبين: هوسرل وهيدجر من جهة، ومن جهة ثانية كل من علماء الاجتماع، المدرسة الكانطية الألمانية الجنوبية الغربية، ريكرت، ماكس فيبر. كلاهما أعطياني الاحساس بغنى خارق للعادة جعلني أدرك أن الكتّاب الفرنسيين كانوا من النوع الرديء القريب من الضحالة الفكرية التامة»[٢٥] وبعد عودته سيحكي لسارتر عن الفينمنولوجيا، عن «فلسفة المعيش» التي تمكن من التفلسف حول مواضيع بسيطة وبدون انقطاع. سيقضي الثلاثة ـ ريمون آرون، جون بول سارتر، سيمون دي بوفوار بـ«ليلة خالدة في حياة سارتر»: «لم تكن لدي إلا فكرة واحدة هي ان كل نظرية لا تناقش ما إذا كان الوعي يدرك الأشياء الخارجية كما هي، كانت عرضة

---

(22) "Entretiens avec le Monde" op. cit. p.38.

(23) Ibid, p.39.

(24) Ibid.

(25) Raymond Aron: Mémoires p.68.

للفشل. هذا ما جعلني في نهاية المطاف أذهب إلى ألمانيا لما قيل لي بأن هوسرل وهيدجر كانت لهما طريقة خاصة في إدراك الواقعي كما هو عليه»[٢٦] ستتم رحلة سارتر بعد سنة واحدة من رحلة آرون، أي سنة ١٩٣٢، غير أن ضغط الزمن الألماني المهدد بالنازية الشاملة، والذي جعل توينبي يحس بأن «التاريخ يتحرك من جديد». سيولد «صدمة» في نفوس هذا الجيل، فماضي «الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي» لم يتم نسيانه بعد، وذكرى الحرب العالمية الأولى لازالت طرية في الأذهان. هذه «الصدمة» ستتحول إلى نوع من «التناقض الوجداني» اتجاه ألمانيا: حب لجوها الفكري وكراهية عنيفة لضغط زمنها التاريخي. نرصد هذا «التناقض الوجداني» بشكل واضح عند موريس دي كونديياك: «لقد فهمنا بسرعة ضرورة أن نقاوم هتلر بقوة، ولكننا كنا ندرك أيضاً كيف كنا لا نستطيع ذلك بالمرة. بالإضافة إلى هذا كانت هذه المرحلة فاتنة: ففي سنة ١٩٢٩، بدافوس، استمعت إلى كاسيرر وهو يناقش هيدجر، والتقيت بالشاب لوفيناس الذي كان يحاول الولوج إلى عالم «الوجود والزمن»[٢٧] ولوفيناس بنفسه يلامس هذا الاحساس: «لقد جذبني هيدجر إليه كلية. كان لا بد من حجز مقعد منذ الصباح الباكر إذا أراد المرء أن يحظى بالاستماع إليه بعد الظهر. كانت تلك المرحلة مرحلة «الوجود والزمن» ولم يكن بوسعنا آنذاك أن نتنبأ أن هيدجر سيتخذ مواقف سياسية تراجيدية بعد سنوات قليلة»[٢٨] أما ريمون آرون فهو ما يفتأ يصور هذا «التناقض الوجداني» وينقله عبر «وسواس»: وسواس لم يكن غير مبرر البتة: إنه الخوف من النزعة القومية الضيقة التي أحسست بتناميها، وأنا في كولونيا وأيضاً في برلين، دون مقاومة تذكر[٢٩]». نفس الاحساس يعبر عنه سارتر في لغة وجودية: «في لحظة ميونيخ كنت ممزقاً بين نزعتي السلمية الفردانية ومعاداتي للنازية.. لقد ظهرت لنا النازية آنذاك على أنها القوة العدوة التي تريد أن تمزقنا نحن الفرنسيين»[٣٠].

مغامرة هذا الجيل ستنتهي إذن في مرحلة إولى إلى إحساس بالمأزق. لكن أكيد أن هناك خلل ما في تكوينها.. تعود بنا هذه النخبة إلى خلل التكوين الجامعي نفسه. ماذا

---

(26) Jean- Paul Sartre cité par Simone de Beauvoir in "la cérémonie des adieux" Gallimard 1981 p.205.

(27) "Entretiens avec le Monde", op. cit. p.94.

(28) Ibid.

(29) Raymond Aron: Memoires p.67.

(30) J.P. Sartre: Autoportrait à soixante dix ans. Situations X. Gallimard 1976 p.178.

كان ينقص هذا التكوين؟. كان ينقصه الحس التاريخي سلاح فهم المجتمع والسياسة. لقد كان هذا التعليم الفلسفي مثالياً أكاديمياً وكان التاريخ فيه غائباً. فللميتافيزيقا وحدها تاريخها في حين كان المجتمع والسياسة وليدي «طبيعة بشرية» جامدة. أما الجيل الجديد فقد أحس بضغط تاريخي قوي، ضغط سيشككه في أعلى القيم الثقافية التي آمن بها: الفرد، الطبيعة البشرية، الخير، السعادة.. سيحس هذا الجيل بأنه «خرج من ما بعد الحرب ليدخل إلى ما قبل الحرب» على حد تعبير ريمون آرون. لم يكن هذا الجيل يريد «مقدمة للحياة الروحية» بل كان يريد «مقدمة للحياة الواقعية». ومقدمة الحياة الواقعية عنده هي تمثل الفكر التاريخي والتاريخية l'historicité لقد أحس هذا الجيل بضغط التاريخية عليه. يقول سارتر: «لقد انقضت التاريخية علينا في كل ما كنا نلمسه، في الهواء الذي كنا نستنشقه، في الصفحة التي كنا نقرأها، في تلك التي كنا نكتبها، في الحب نفسه. اكتشفنا نوعاً من تذوق التاريخ، أي خليطاً من الأبدي والزائل»[٣١] لقد اكتشف هذا الجيل إذن عنف التاريخ، عنف السياسة وعنف المجتمع. اكتشف انه جيل تاريخي، جيل وقد تورط في السياسة حتى الثمالة، جيل كان عليه أن يفهم حقيقة المجتمع الذي يعيش فيه. ستصبح إذن كلمات: «المجتمع»، «السياسة»، «التاريخ» هي شفرة le code هذا الجيل في حين ستسير شفرة جيل الأساتذة: «الذات» «الفرد» «الطبيعة البشرية» إلى الهاوية. لذلك سيبادر الجيل الجديد إلى تصفية حسابه مع هذا الارث الثقيل، هذا الماضي الذي كان يتجسد عنده في تعليم فلسفي معاد للتاريخ وللوعي التاريخي. سيبدأ هذا الجيل إذن قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها تصفية حسابه مع رموز هذا التعليم، بل سيعيد قراءة ماضيه عبر الانكشاف المفاجىء للتاريخية، تاريخية الضغط الزماني الألماني وتاريخية الحرب. لقد أدرك هذا الجيل أن مقاومة أخلاقية سلمية للنازية على طريقة آلآن وبرانشفيك وبرجسون لن تفيد في قطع دابر هذا الكائن الذي لم تكن تدركه فلسفة الأساتذة إلا ميتافيزيقيا: الشر. فالعدو الذي يواجهه ليس أفكاراً مجردة ولا أوهاماً أو أشباحاً، إنه قوى تاريخية تتربص به وتحاول أن تمحقه. سيمحي هذا الجيل من أفق الفلسفة فكرة «الطبيعة البشرية»، سيأخذ الفلسفة ويقذف بها في الفضاء النير للتاريخية.

وهكذا سيعيد ريمون آرون بناء ماضيه. يقول عن هذا الماضي: «إن السنة الدراسية

---

(31) J.P. Sartre: Situations II, 18ème édit. Gallimard 1948. 243.

١٩٢١ ـ ١٩٢٢، التي أنظر إليها كسنة حاسمة في وجودي، طبعت تاريخياً بآخر الرجفات الحربية والثورية للأزمة الكبرى، لم أكن قد تعلمت أي شيء عن الاقتصاد، عن البلشفية وعن ماركس. كنت فقط قد استشرفت العالم السعيد للتأمل»(٣٢).

وتحت عقال «العالم السعيد للتأمل» هذا سيرزح عشر سنوات: «لمدة عشر سنوات، كنت أتبنى آراء سياسية وكنت بالفعل أفضل أناسا على آخرين، كما كان تعاطفي يذهب إلى جهة الضعفاء والمقهورين وكنت أكره ذوي النفوذ الذين كانوا يحتمون بحقوقهم. غير أنه بين الفلسفة واحساساتي حدثت هوة مهولة: إنه الجهل بالمجتمع كما هو، كما هو من الممكن أن يكون وكما هو من الممكن ألا يكون. إن أغلب أصدقائي من جيلي لم يستطيعوا إملاء هذه الهوة، بل لم يحاولوا ذلك»(٣٣). بهذا يكون الآن قد انتصر في آرون، يكون الوعي بالسياسة احساساً أخلاقياً بالظلم ومجابهة أخلاقية ـ سلمية فردية ـ له. غير ان السفر إلى ألمانيا كان مؤسساً لوعي تاريخي جارف. لقد أصبح المهم هو «أن نعي كوميديا وتراجيديا الناس وهم يعيشون في المجتمع»(٣٤)، لهذا سينحت لنفسه اشكالية خاصة، غير ان هذه الاشكالية ـ وهذه هي مفارقة هذا الجيل ـ سوف لن تتخلص أبداً من الارث الكانطي الثقيل. يصيغ ريمون آرون هذه الاشكالية بالطريقة التالية: «كيف يمكنني، وأنا الفرنسي اليهودي الذي يعيش في لحظة من الصيرورة، أن أعرف من بين مئات الملايين المجموعة التي أنا محض ذرة فيها؟ كيف يمكنني أن أفهم هذه المجموعة من غير اعتناق وجهة نظر من بين وجهات نظر لا تحصى عدداً؟ من هنا نشأت اشكالية كانطية تامة: إلى أي حد يمكنني أن أعرف موضوعياً التاريخ والأمم والأحزاب التي ملأت الصراعات طريقة سردها في كل العصور وفي زمني هذا؟»(٣٥) وهكذا سيحكم على ريمون آرون بعد قراءة فلسفة التاريخ الألمانية أن يعيش الحرب الثانية، وستحدد هذه الاشكالية اهتماماته اللاحقة التي انحصرت ما بين السياسة والتاريخ، أو لنقل، سياسة التاريخ وتاريخ السياسة.

نفس القراءة للماضي ـ مع اختلاف في الميولات ـ نجدها عند سارتر، فهو يرى أنه: «قبل الحرب، كنت أعتبر نفسي كفرد فقط، ولم أكن أدرك الرباط الذي كان يوحد بين

(32) Raymond Aron: Mémoires op. cit. p.19.
(33) Ibid. p.22.
(34) Ibid. p.69.
(35) Ibid. p.53.

وجودي الفردي والمجتمع الذي كنت أعيش فيه. وعند تخرجي من المدرسة العليا كنت قد بنيت نظرية كاملة بناء على هذا الاحساس: لقد كنت الانسان المتوحد، أي الانسان الذي يتعارض مع المجتمع باستقلال فكره، ولكنه لا يحتاج إلى المجتمع في أي شيء كما ان المجتمع لا حول له عليه لأنه حر. كانت هذه هي البديهية الأولى التي أقمت عليها كل ما فكرت فيه وكل ما كتبته وعشته قبل سنة ١٩٣٩ . . . فخلال فترة ما قبل الحرب بأكملها لم تكن لي آراء سياسية. . كما انني كنت أعتبر أن ما يجب علي أن أعمله هو أن أكتب، دون أن أدري بأن الكتابة نشاط اجتماعي»(٣٦) لقد قضى سارتر إذن مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية تحت رحمة نزعة سلمية فردانية تضع الأخلاق الفردية فوق التاريخ والمجتمع والسياسة. وكان تماماً كآرون يدين الظلم ادانة أخلاقية صرفة «لقد كنت بكل تأكيد معارضاً للحياة التي كانت تحياها البروليتاريا وكنت أجدها قاسية»(٣٧) لكن هذا كان يقربه من ألآن بقدر ما كان يبعده عن كل تفكير اجتماعي أو سياسي. إن بداية الوعي بأهمية العامل الاجتماعي هي التي ستحدد الاشكالية الأساسية التي سيتحرك في إطارها فكر سارتر، وهو يصيغ هذه الاشكالية بالطريقة التالية: «كيف نعطي للانسان في نفس الوقت استقلاليته وواقعيته بين الأشياء الواقعية بتفادي المثالية ودون السقوط في مادية ميكانيكية؟»(٣٨). لذلك سيتحول سارتر من منظر للحرية الفردي إلى داعية إلى حرية اجتماعية، بل ـ وهذه مفارقة ـ سيتخلى عن التفكير الفلسفي الصرف وسيصيغ أفكاره عبر نضال سياسي واجتماعي وثقافي مجسد.

كيف عاش هذا الجيل حربه؟ أكيد انه كجيل ألآن خبر الحرب وخبر المقاومة. الا أنه خبرها خبرة تاريخية لا كخبرة جدل العبد والسيد ـ عند ألآن ـ لذلك ومع الحرب العالمية الثانية سينصب الهجوم على الارث الفلسفي القديم. وقبل أن نتحدث عن الجوانب الأساسية في هذا الهجوم وأبعاده، لا بد من أن ندرج هنا شهادة لسارتر تلخص ـ مع بعض التمايزات ـ كيف عاش هذا الجيل الحرب والآفاق التي فتحتها أمامه. يقول جون بول سارتر: «لقد قسمت الحرب فعلاً حياتي إلى شطرين، إذ أنها ابتدأت وأنا ابن أربع وثلاثين سنة وانتهت وأنا ابن الأربعين، وكان هذا حقيقة انتقال من سن الشباب إلى سن النضج. وفي نفس الوقت كشفت لي الحرب عن بعض جوانب نفسي وجوانب العالم الذي

---

(36) J. P. Sartre: Situations X "Autoportrait à soixante dix ans" op. cit. p.176- 177.
(37) J. P. Sartre cité in "la cérémonie des adieux" op. cit. p.479.
(38) J.P. Sartre: Situations IX. Gallimard 1972 p.104.

أعيش فيه. كما انني عرفت هناك أيضاً، وأنا مقهور محطم ولكني بكل تأكيد موجود، النظام الاجتماعي والمجتمع الديمقراطي.. هنا إذا شئنا القول انتقلت من الفردانية والفرد الخالص لما قبل الحرب إلى الاجتماعي والاشتراكية. هذا هو المنعطف الحقيقي في حياتي: قبل وبعد. قبل أدى بي إلى اعمال كـ«الغثيان» حيث العلاقة بالمجتمع كانت علاقة ميتافيزيقية، وبعد أدى بي تدريجياً إلى نقد العقل الجدلي»(٣٩).

هذا الجيل، جيل سارتر وآرون وميرلوبونتي، سينتقد ما أسماه بـ«رواقية» الجيل القديم أثناء الحرب الثانية. فلا برانشفيك ولا ألآن لم يكونا يقدران على أن يعيشا هذه الحرب بواقعية، ليس فقط لتقدم سنهما آنذاك ولكن أيضاً لتبنيهما لنزعة سلمية فردية لا ترى في الحرب الا جوانبها اللاأخلاقية. يقول موريس دي كونديلاك عن برانشفيك: «خلال فترة الاحتلال اختفى برانشفيك في المنطقة الجنوبية تحت اسم مستعار هو: Mr. Brun وقد أظهر انه رواقي»(٤٠).

يقرأ آرون مرحلة برلين على انها «تحت الوسواس السلمي الأخلاقي المنحدر من ألآن»(٤١) هذا «الوسواس»، الذي يشكل في رأيه أهم سلبيات سياسة ألآن، يعزيه إلى غياب الحس التاريخي في هذه السياسة التي كانت تصطدم بنزعة فردانية مبنية على تصور جامد «للطبيعة البشرية»، وهو ما شكل هوس هذه السياسة، إذ أن ألآن «لم يكن يجهل انه «ينقصه» البعد التاريخي وهو يرجع دائماً إلى الطبيعة البشرية الثابتة الأبدية في سماتها الأساسية»(٤٢).

وميرلوبونتي لا يختلف مع آرون في هذا الانتقاد الموجه إلى ألآن وان اختلفت المقاصد والغايات، فعنده أيضاً نلمح سعياً حثيثاً إلى تجاوز سياسة ألآن خصوصاً والملاحظ انه يفتتح كتبه السياسية، ككتاب «مغامرات الجدل»، باهتمام كبير بالرد على السياسة الأخلاقية عند ألآن، فهو يؤكد أن «السياسة ليست أخلاقاً خالصة»، وانه «ليست هناك قرارات صائبة فالسياسة وحدها هي التي يمكن أن توصف بأنها صائبة»(٤٣). وهو يهاجمه أيضاً في كتابه «إشارات» حيث يقول: «يعتقد ألآن انه لا يمكن سوء استعمال

---

(39) J.P. Sartre: Situations X op. cit. p.180.

(40) Maurice de Candillac, "Entretiens avec le Monde" op. cit. p.93.

(41) Raymond Aron: Mémoires p.67.

(42) Ibid. p.44.

(43) Maurice Merleau- Ponty: "les aventures de la dialectique" nrf Gallimard 12ème édit. 1955 p.8 et 9.

المراقبة وأن دور المواطنين دائماً هو أن يقولوا «لا»، ودور السلطة هو أن تتجه نحو الطغيان. . غير انه لم يتنبأ بتحول الأدوار حيث تصبح الحرية والمراقبة ضماناً لاستمرار السلطة»(٤٤).

بل إن ميرلوبونتي لن يكتفي بمهاجمة ألآن، فهو سيهاجم برجسون أيضاً على أساس أن هذا الفيلسوف لم يعط للتاريخ حقه: «لا توجد عند برجسون قيمة خاصة «للتسجيل التاريخي»، ولا أجيال منادية وأخرى مجيبة: لا توجد عنده إلا دعوة بطولية من الفرد إلى الفرد، نزعة صوفية بدون «جسد متصوف». »(٤٥). ومن ثمة فبرجسون عوض أن يلتفت إلى التاريخ يسجن فلسفته داخل فكرة الحياة. بل هو على عكس تفاؤله فيما يخص الفرد ينظر إلى الحياة الاجتماعية نظرة «متشائمة جداً».

وبالفعل لو عدنا نستنطق فلسفة ألآن باسم التاريخ، لما وجدنا شيئاً أبغض عنده من التاريخ. فالتقدم عند ألآن ليس تقدماً اجتماعياً، لأن الفرد ـ لا الجماعة ـ هو صانع التاريخ «إن محرك التقدم كان يتمثل في ثورة ما للفرد، في مفكر حر لا شك انه تم إحراقه»(٤٦) التقدم عنده يمكن أن يلحق العلم لكنه لا ينطبق أبداً على المجتمع: «لا أرى سوى العلم يخطو خطوة إلى الأمام بعد أخرى. أو بتعبير أدق لا أرى إلا الصناعة هي التي تخترع آلة بعد أخرى. غير ان العلم الحقيقي هو كالفن تماماً، يجب على الفرد أن يخلقه في ذاته بقواه الخاصة ويحفظه فيها، ولا يمكنه أن يتركه للآخرين على شكل ميراث»(٤٧). تقدم الوعي هو إذن كتطور الفن، فليس صحيحاً انه بعد رسام أصيل سيرسم الناس بشكل أفضل ولا بعد بتهوفن سيعزف العازفون بشكل أدق. وما يسمى عادة بالوعي التاريخي ليس عنده إلا وعياً ميكانيكياً يمكن أن نصيغه في الشكل الاختزالي التالي: «بعد مجتمع هناك مجتمع آخر يتلوه، وبعد عدالة هناك عدالة أخرى تتبعها»(٤٨). هذه الصيغة «الفقيرة» هي صيغة الوعي التاريخي عنده. وهي أيضاً ما جعله «يكره» المؤرخين. يقول ألآن: «ان هؤلاء المؤرخين الاعلون يسحقونني بعلمهم، ولكنهم لا يستطيعون بكل تأكيد التعويل على تقدم يخطو خطوة بعد أخرى بفعل القوة الخاصة

---

(44) Maurice Merleau- Ponty: "Signes" op. cit. p.401.
(45) Ibid. p.237.
(46) Alain: "éléments" op. cit. p.284.
(47) Ibid. p.286.
(48) Ibid. p.258.

لمجتمع في مجاله الخاص. أرى تقدماً يصنع ويتحطم لحظة بعد لحظة، تقدماً يحققه الفرد المفكر ويحطمه المواطن الثاني، فالبربرية تتبعنا كَظلنا الخاص»(٤٩) التاريخ الحقيقي إذن هو، كَتاريخ الفن من جهة أولى وكَتاريخ البطولة من جهة ثانية، لا تقدم اجتماعي فيه. انه فقط انتصار وانهزام الفرد أو هو الانتصار السيزيفي للفكر على البربرية: «الفرد الذي يفكر ضد المجتمع الذي ينام: هذا هو التاريخ الأبدي. وللربيع دائماً نفس الشتاء ليهزمه(٥٠)، هذه الطريقة في التفكير المعادية للتاريخية، أو لنقل، تاريخ الفيلسوف هذا الذي يصنعه وفق مزاجه، سينتهي إلى رفض التقدم الصناعي نفسه واعتناق «نزعة كلبية» واضحة: «اليوم، في هذا العصر الصناعي، حيث المال هو الملك بالقوة، أرى أن النخبة ستنحل أكثر فأكثر بفعل الترف فتخلد إلى شهواتها. وأنه، بمنعطف لم يخطر على بال أفلاطون، فإن العمل اليدوي بدون ترف، بدون خيلاء، بدون جشع وبقوة الأشياء نفسها هو الذي سيعيد روح النظام والشجاعة الحقة وسينصب مملكة الأفكار»(٥١). هذا التصور الرومنسي سينتهي إلى «مانوية» خالصة. يقول آلآن: «إن مجموع الأفعال الإنسانية سيظهر لي الطغيان والقوة كقانونين للطبيعة، ولكني سأنكر ذلك دائماً: لأن النظام الانساني هو انتصار على نظام القوة العمياء. فمثلاً ليست الحرب وليس السلم نوعين للوقائع الطبيعية. الحرب هي واقعة للنظامْ الأعلى، والسلم هو النظام الانساني. الأول نخضع له والثاني نريده ونرغب فيه»(٥٢) ومن هنا ستتطور هذه الثنائية «المانوية» إلى توابعها: الحرب والسلم، الجماعة والفرد، البربرية والفكر، المجتمع والمواطن. . التاريخ والذات، يباعد أو يقارب بينها بعدها أو قربها من «طبيعة بشرية» تفترض على انها جامدة وأبدية. هذه الثنائيات تترجم على صعيد أشمل بثنائية المعرفة le savoir والإرادة le vouloir. إننا حسب آلآن نريد السلم والمساواة والأخلاق، فهذا مجال الإرادة. ولكننا نعرف حقيقة الأشياء وظواهرها، فهذا مجال المعرفة. والطبيعة الانسانية هي في نهاية المطاف إرادة، ولكنها ليست إرادة فارغة صورية تملأ عبر الأزمنة بمريدات يحددها الظرف التاريخي وتطور المجتمع، بل إرادة ممتلئة أصلاً، ممتلئة بإرادة مطلقة للحرية، التي هي إرادة الفرد، إرادة السلم، إرادة العدل والأخلاق. . » لكي نعرف كيف هي

(49) Ibid. p.285.
(50) Ibid. p.286.
(51) Ibid. p.135.
(52) Ibid. p.308.

الأشياء يجب أن نلاحظها دون تحيز ولا مشاكسة. غير ان الحرية والمساواة ليسا أبداً شيئين طبيعيين كالمغناطيس والراديوم. . انهما شيئان يجب أن نريدهما ونرغب فيهما. وهما ليسا إلا شيئين سلميين. انهما مرغوب فيهما ضد كل المناورات. فإذا كنا عدداً لا يستهان به نرغب فيهما فسيتحققان، أما إذا فقدنا الأمل فسوف لن يحدثا أبداً»(٥٣). هذه الفلسفة الإرادية الراغبة تنتهي عند الجيل الجديد إلى إخفاق تام. لغة نقدية واحدة يتبناها الجيل الجديد: إن ألآن يهمل البعد الاجتماعي والتاريخي للسياسة والسياسي. يؤكد سارتر في هذا الصدد: «لنتذكر مثلاً ما كان عليه الحزب الراديكالي في فرنسا لقد أخرج أحد منظريه كتاباً أسماه «المواطن ضد السلط». ان هذا العنوان يوضح كيف كان ينظر آنذاك إلى السياسة: كل شيء يسير نحو الأفضل إذا كان المواطن المتوحد والممثل للطبيعة البشرية يراقب منتخبيه، وإذا اقتضى الأمر يمارس ضدهم حرية إبداء رأي معارض»(٥٤). فسارتر ـ كباقي أعضاء الجيل الجديد ـ يجد عند ألآن «سلطة ميتافيزيقية «للطبيعة البشرية». ترى ما السؤال التاريخي الذي طرحه هذا الجيل على سلفه؟ السؤال في رأينا هو: من أين دخل الشر ـ الحرب العالمية الثانية ـ إلى العالم السعيد للطبيعة البشرية؟.

إن ما اكتشفه الجيل الجديد هو أن فلسفة الجيل الماضي لم تعرف تجربة الشر، بل لم تعشها إلا كتجربة رواقية، لذلك فهي لم تقم للشر جنيالوجيا ولا تاريخاً، بل أقامت جنيالوجيا ساذجة للانكشاف المتدرج للروحية وكأن الروحية حصن ضد صولة الشر. كان برانشفيك رمزاً لفيلسوف النظام والسعادة والانسجام والخير. . أما الجيل الثاني فقد اكتشف الفوضى والمأساة والنشاز والشر. . تشكل التاريخية المتعددة. كان الجيل الأول جيل «الطبيعة البشرية» أما الجيل الثاني فقد أراد لنفسه أن يكون جيل «التاريخ». يقول سارتر: بالنسبة لفيسلوف النظام ليون برانشفيك الذي ماثل وماهى وأدمج كل حياته الطويلة، والذي كون ثلاثة أجيال، فإن الشر والخطأ لم يكونا إلا مظهرين خداعين ناتجين عن الفصل والحد والنهائية، وبالتالي فهما ينتهيان إلى العدم المحض بمجرد أن نقفز على الحواجز التي كانت تفصل بين الأنظمة والمجتمعات. . فبالنسبة للواقعية السياسية كما بالنسبة للمثالية الفلسفية أيضاً لم يكن الشر أمراً يمكن أخذه بجدية»(٥٥).

ماذا يعني التاريخ بالنسبة للجيل الجديد؟ انه يعني بالنسبة لسارتر «أن نأخذ الشر

---

(53) Ibid.
(54) J. P. SARTRE: Situations II op. cit، p.25.
(55) Ibid. p.245- 246.

مأخذ الجد[٥٦]، وبالنسبة لآرون «ان نعي كوميديا وتراجيديا الناس في المجتمع»[٥٧]، وبالنسبة لميرلو بونتي: «أن نعي منطق الوضع ودينامية النظام»[٥٨].

هكذا يتحدد الجيل الجديد، انه جيل اغرم بالتاريخ. لكن، وكما انه لا يمكن الحديث عن تاريخ بصيغة المفرد، فإن تصور التاريخ عند أعضاء هذا الجيل قد شكل مظاهر تنافره واختلافه.

تشكلت اللجنة الادارية لمجلة «الأزمنة الحديثة» في أيلول (سبتمبر) سنة ١٩٤٤ وكان من بين أعضائها جون بول سارتر وريمون آرون وموريس ميرلوبونتي وسيمون دي بوفوار واندريه مالرو، وقد صدر العدد الأول منها بتاريخ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٤٥. يحدد سارتر مشروع هذا الجيل، جيل «الأزمنة الحديثة» بالتركيز على مفهومين أساسيين: الانسان والتاريخ. ارتبطت بمفهوم الانسان مفاهيم كالحرية والالتزام والمسؤولية، وارتبطت بمفهوم التاريخ مفاهيم كالمجتمع والسياسة والدولة. فالانسان الذي تدعو اليه المجلة «هو ذلك الانسان كما تتصوره انساناً شاملاً homme total ملتزماً كلية وحراً كلية»[٥٩] وبهذا تتحدد لعبة الأزمنة الحديثة بأكملها: الشمولية La totalité والالتزام l'engagement والحرية la liberté وكأننا أمام لعبة المقولات الكانطية. ما يجمع بين هذه المقولات الثلاث هو: «لا يتعلق الأمر بأن يختار المرء عصره بل أن يختار نفسه داخل عصره[٦٠]، كان هذا ـ رغم نفحته السارترية الضاغطة ـ هو ما وحد نسبياً بين أعضاء المجلة، غير أن للحجر عند سقوطه توقفات:

يمكن تلخيص مجالات اللعبة السياسية لجيل الأزمنة الحديثة في ثلاث تساؤلات وتوابعها: ما الموقف من النظام الديغولي القائم؟ ما الموقف من الحزب الشيوعي؟. ما الموقف من الاتحاد السوفياتي؟.. تتبع هذه التساؤلات ثلاثة توابع: ما الموقف من الحروب الاستعمارية وحرب الجزائر بالخصوص؟. ما الموقف من أحداث هنغاريا ١٩٥٦؟ ما الموقف من الستالينية؟. هذه التساؤلات والتوابع هي التي شكلت هم هذا الجيل. إلا أنها قسمت بين أعضائه...

---

(56) Ibid. p.246.

(57) Raymond Aron: Mémoires op. cit. p.69.

(58) Maurice Merleau- Ponty: "humanisme et terreur". Essai sur le problème communiste, Gallimard, 1947 p.3.

(59) J. P. SARTRE: "Présentation des temps modernes" in Situations II. p.12.

(60) J. P. SARTRE: "Qu'est ce que la littérature?. In Situations II. p.50.

لقد كانت جماعة الأزمنة الحديثة كجماعة المقاومة ذات حساسيات مختلفة. فلم تسر الأمور منذ البداية على ما يرام، فبمجرد أن اتخذت المجلة مواقف صارمة من النظام الديغولي، وشبه سارتر شارب الجنرال بشارب الفوهرر، حتى بادر ريمون آرون ـ ومعه اندريه مالرو ـ الى الاستقالة. كان سارتر وميرلو بونتي ينظران إلى التاريخ ككلية محددة la totalité déterminante، أما ريمون آرون فتكوينه الابستمولوجي الدقيق في نظرية التاريخ الألمانية كان يمنعه من أية مغامرة من هذا القبيل، فليس أبغض عنده من التاريخ كما يتصوره الفلاسفة الفرنسيون: تاريخاً ضاغطاً تكون الأجساد البشرية فيه قرباناً. وفي الوقت الذي كان فيه سارتر وميرلو بونتي يقدمان «تبريرات تاريخية» لبعض التعسفات التاريخية الكبرى باسم التاريخ والروح الاستراتيجية، وكان فيه ميرلو بونتي على الخصوص يؤكد أنه «يجب أن نموقع الجريمة في منطق الوضع وفي دينامية النظام والكل التاريخي الذي تنتمي إليه»(٦١)، ويتبنى طرح سان جوست القائل: «إن الوطني هو الذي يساند الجمهورية بصفة عامة، أما من يواجهها في تفصيل معين من التفاصيل فهو خائن»(٦٢) مما جعله «لا يبحث عن حل أخلاقي، بل يؤكد على أن كل سياسة هي لاأخلاقية بالضرورة، وأن كل نظام يقتل أو يتسبب في حروب، وأن السؤال المهم هو معرفة لماذا يفعل ذلك وما هي النتائج المترتبة عن هذه السياسة الانسانية التي هي بالضرورة سياسة مترددة ومطبوعة بالخطأ ودامية»(٦٣). كان ريمون آرون يحذر من فلسفة تاريخ تبريرية. وبقدر ما غالى سارتر وميرلو بونتي في هذا الاتجاه واعتبرا نفسيهما حليفين موضوعيين للاتحاد السوفياتي ورفقاء طريق، بقدر ما أخذ آرون ـ ومالرو ـ يتجه رويداً إلى الدفاع عن نظام الولايات المتحدة الامريكية وعن ديغول. أكيد أن ريمون آرون ظل مستقلاً في مواقفه لكن الحرب الباردة المعلنة كانت تضطره لكي يسير في إطار ليبرالي واضح ويعمق التعارض المفترض بين الديمقراطية والتوتاليتارية، بل يعد آرون اليوم من بين الأوائل الذين طرحوا مسألة التوتاليتارية.

غير أن فلسفة التاريخ الضاغطة هذه ستعرف نوعاً من «الدوش البارد»، فمع ظهور مجموعة مقالات لدافيد روسيه David Rousset ـ الذي خاض تجربة حزبية فاشلة مع

---

(61) Maurice Merleau- Ponty: "humanisme et terreur" op. cit. p.3.

(62) Cité par Maurice Merleau- Ponty in "humanisme et terreur p.53.

(63) Michel Antoine Burnier: "les existentialistes et la politique" idées nrf Gallimard- 1966 p.54.

سارتر ضمن «التجمع الثوري الديمقراطي» ـ في مجلة «الفيغارو» يدين فيها معسكرات التعذيب Camps de concentration في الاتحاد السوفياتي، وفي الوقت الذي كان فيه مثقفو الحزب الشيوعي الفرنسي يعتبرون فيه مع بيير ديكس Pierre Daix أن هذه المعسكرات هي «أحد أبرز عناوين مجد وخلود النظام السوفياتي»(٦٤) بدا تغير واضح في موقف سارتر وميرلو بونتي، فعوض القبول بالروح الاستراتيجية التي تبرر حتى ما لا يمكن تبريره، مالا إلى نوع من التحرر من ضغط فكرة «الكلية»، إذ نشرا سنة ١٩٥٠ بياناً مشتركاً في مجلة «الأزمنة الحديثة» قام بتحريره ميرلو بونتي يقول البيان: «إن ما نقوله، هو انه ليس هناك اشتراكية عندما يكون مواطن بين عشرين مواطن في معسكر للاعتقال». وقد أظهرا بذلك انهما يرفضان كل تبرير استراتيجي لوجود المعسكرات من طبيعة: أن لكل ثورة خونتها، أو أن الصراع الطبقي لم ينته مع سحق التمرد، أو أن مواجهة العدو الخارجي تقتضي محاصرة العدو الداخلي، أو انه لا صناعة بدون عنف ثوري. .» فإذا كان من الضروري اليوم «إعادة تربية» عشرة ملايين من المواطنين السوفيات في الوقت الذي أصبح فيه رضعاء أكتوبر ١٩١٧ يتجاوز عمرهم اثنين وثلاثين سنة، فمعنى ذلك ان النظام قد خلق بنفسه معارضته وبدون توقف». والخلاصة التي ينتهي إليها البيان هي: «إذا كان الذين يعيشون في معسكرات التعذيب عشرة ملايين، فإن الكمية تتحول إلى كيفية. النظام كله يصبح فاسداً ويتغير معناه»(٦٥). ويتساءل سارتر من جهته: «هل هناك إذن مجال للقبول بالتعامل مع الحزب الشيوعي إذا كان الأمر سيتطلب لاحقاً أن نسيج فرنسا ونملأها معسكرات تعذيب؟»(٦٦).

لكن ما جاء في آخر البيان كان ذا طابع إشكالي: «لا يجب أن نظهر التسامح تجاه الشيوعي ولكن لا يجب على أي حال أن نتحالف مع أعدائها»(٦٧) لقد طرح السؤال التالي والحرب الباردة بادية في الآفاق: هل ننتهي إلى فلسفة سالبة رافضة عدمية أم نؤسس الايجابي؟. يبدو ان ميرلو بونتي ـ مع تحفظ على الجانب العدمي ـ مال إلى الجانب الأول في حين مال سارتر ـ وهذه إحدى مفارقاته ـ إلى الجانب الثاني. لقد اعتبر سارتر هذا

---

(64) Pierre Daix cité par M. A. Burnier In "les existentialistes et la politique" p.40.
(65) M. Merleau- Ponty: "Signes" op. cit. p.322- 334.
(66) J. P. Sartre: "M. Merleau- Ponty vivant" les temps modernes n°184- 185. 1961. p.334.
(67) M. Merleau- Ponty: "Signes" op. cit. p.334.

الاكتشاف «نهاية المثالية» و«بداية الواقعية» في حين اعتبره ميرلو بونتي «نهاية السياسة» و«بداية التحفظ». ففي الوقت الذي سيحاول فيه ميرلو بونتي الابتعاد عن جاذبية الحزب الشيوعي الفرنسي والستالينية، سيحاول سارتر الاقتراب أكثر فأكثر منه وتتويجاً لهذه المرحلة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٦) كان كتاب «الشيوعيون والسلم» الذي يؤكد فيه سارتر على الخصوص: «كان واجباً أن نكون إلى جانب أولئك الذين يخاطرون، أولئك الذين كان من مصلحتهم إرادة السلم، إذن إلى جانب السوفيات»[٦٨].

بل وعند عودته من رحلة إلى الاتحاد السوفياتي (١٩٥٤) سيؤكد سارتر انه: «كيفما كان الطريق الذي يجب أن تسلكه فرنسا، فإن هذا الطريق لا يجب أن يكون مخالفاً للطريق الذي سلكه الاتحاد السوفياتي»، وهو يؤكد في نفس السياق إن: «حرية النقد مطلقة في الاتحاد السوفياتي»[٦٩].

مواقف سارتر هذه جعلته يدخل في سجالات عنيفة مع أهم مثقفي تلك المرحلة. فهو يقطع مع رونيه ايتيامبل René Etiemble لكون هذا الأخير عنف سارتر لأنه «يقبل أن يتعامل ويتحد مع اناس يعادون اليهودي ويفتخرون بحبسه واعتقاله والسخرية منه»[٧٠] وبهذا ستطفو على الساحة الثقافية الفرنسية صورة جديدة لليهودي وحساسية جديدة لليهودي سوف تصبح الهاجس الموجه للمثقفين الفرنسيين اليوم: إنها صورة سقراط المتمرد ضد أنظمة القهر والطغيان.

وحين سيرفض ألبير كامي أن يختار موقفاً بين الرأسمالية والشيوعية الستالينية وينقل إلى المجال السياسي تشاؤمية «اسطورة سيزيف» باعتبار أن «الانسان المتمرد» (١٩٥١) قد ضاع في الأزمة الحديثة: «في الأزمنة الساذجة حين كان الطاغية يدك حصون المدن وكان العبد، وهو مربوط إلى عربة المنتصر، يقوم باستعراض في المدن المختلفة، وكان العدو يرمى إلى الحيوانات المفترسة أمام الشعب المتجمع، كان الضمير صافياً والحكم واضحاً. غير انه اليوم، في زمن معسكرات العبيد تحت لواء الديمقراطية، والمذابح المبررة بحب الانسان حيث ذوق ما فوق ـ الانسانية تعطل الحكم. في اليوم الذي تتزين فيه الجريمة بفروة البراءة، بمنعطف خاص بعصرنا، فإن البراءة تصبح مطالبة بأن تعطينا

(68) J. P. Sartre cité par François Chatelet "Histoire des ideés politiques" PUF. 1982. p.268.

(69) J. P. Sartre. L'express.

(70) René Etiemble: "littérature dégagéé" Gallimard 1955 p. 148.

تبريراتها»(٧١) يكتشف سارتر في هذا الموقف «نزعة إنسانية عنيدة ضيقة وخالصة، متقشفة وحساسة»(٧٢) ويكشف عن «تعبها» العميق، عن «عياء» في فكر ألبير كامي: «إذا كنا قد أحسسنا بالتعب يا ألبير، فلنذهب للاستراحة لأن لدينا إمكانيات ذلك ولكن لا نحاول أن نخلق في العالم رعشة باسقاطنا لعيائنا عليه»(٧٣). ومرة أخرى باسم تصور معين للتاريخ يحدث الشقاق، يقاطع البير كامي جماعة الأزمنة الحديثة. انه يكشف ان التاريخ يجري بدون غاية، فلا مجال عنده للحديث عن فلسفة للتاريخ، لا مجال للحديث عن معنى للتاريخ. يرد سارتر: «ان المشكل ليس هو معرفة ما إذا كانت للتاريخ غاية بل هو إعطاء غاية له»(٧٤).

وفي نيسان (أبريل) ١٩٥٣ يدخل سارتر في سجال مع جماعة «اشتراكية أم بربرية» ذات النزعة التروتسكية التي لا تقبل بمفهوم الحزب كما صاغه لينين بل تجد فيه تباشير التوتاليتارية. ضد أحد ممثلي هذا التيار، كلود لوفور، يؤكد سارتر ان البروليتاريا هي الحزب الشيوعي نفسه، وانه ليس هناك بروليتاريا في ذاتها، فـ«اليوم تحتاج الجماهير إلى الحزب»، و«الحزب هو وساطة بين الناس»(٧٥)ـ وبالتالي فلا مجال «للعفوية» لأن العفوية تؤدي إلى التهميش، إلى «شيوعيين بؤساء» يقول سارتر: «كانت جماعة «اشتراكية أم بربرية» قبلة تجمع بين حوالي مائة مثقف وبعض العمال الذين كانوا فرحين بهم: كان لهم «عمالهم». . . وهذا ما يكرهني فيهم بالإضافة إلى الإرث التروتسكي الذي لم يستطيعوا أبداً التحرر منه»(٧٦).

إلا أن السجال مع ميرلوبونتي كان أعقد وأقوى وأكثر إشكالاً، كان سارتر يتخذ مواقف لصالح الحزب الشيوعي الفرنسي ولكن باسم مبادىء الوجودية وبدون رجوع إلى الماركسية النظرية. في حين كان ميرلوبونتي يواجه الشيوعية الستالينية وسارتر باسم الجدل ومعنى التاريخ. كان سارتر يعتقد انه «منذ سنة ١٩٥٠ فهمنا ان الأمر لا يتعلق باختيار ما نحبه. . كان واجباً أن نكون إلى جانب اولئك الذين يخاطرون، اولئك الذين كان من

---

(71) Albert Camus: "l'homme révolté" idées nrf Gallimard 1951 p.14.

(72) J. P. Sartre. "Albert Camus" France Observateur du 7 janvier 1960 n°505.

(73) J. P. Sartre "Réponse à Albert Camus" in les temps modernes, Aout 1952 n°82. p.338.

(74) Ibid. p.352.

(75) J. P. Sartre "Réponse à Claude Lefort" in les temps modernes N°84 p.1573.

(76) J. P. Sartre: Situations X p.178.

مصلحتهم إرادة السلم، إذن إلى جانب السوفيات»(٧٧)، فيجب بناء على هذا: «أن نحارب الى جانب الطبقة العاملة وحزبها، إلى جانب الاتحاد السوفياتي»(٧٨). الحزب الشيوعي إذن هو ـ في تماهي متسلسل ـ الطبقة العاملة. هو الأمة، هو الحرية، هوالسلم. في حين كان ميرلو بونتي يعتقد ان الشيوعية الستالينية والسارترية هما معاً معاديتان للجدل، فستالين هو المستبد الدموي للأمبريالية الجديدة، إنه لا يجسد لا الحرية ولا السلم. والشيوعية الستالينية تعكس تصوراً لاجدلياً للتاريخ، إذ الفعالية وحدها هي المقياس عندها «أما المعنى فسيأتي لاحقاً، الله وحده يعرف كيف ذلك..» فـ«بمجرد أن يقام جهاز الانتاج.. سنرى الانسانية والجدل يبرعمان ويزدهران في حين ستذبل الدولة. سوف يكون هذا أمراً حسناً لو ان المجتمع المدني، من أجل خلق جهاز الانتاج لم يكن يضع جهازاً للقسر ولم يكن ينظم الامتيازات التي ستصنع شيئاً فشيئاً الوجه الحقيقي لتاريخه»(٧٩) كما ان البلشفية السارترية هي أيضاً تبرر «الحركة الشيوعية برفضها لكل فعالية للتاريخ، وبجعلها ...النتيجة المباشرة لإرادتنا»(٨٠). هذه الشيوعية ذات المنحى الارادي المتطرف ultra- volontaire لا علاقة لها بالنظرية الماركسية (خصوصاً كما صاغها جورج لوكاش في كتابه: «التاريخ والوعي الطبقي» الذي كان ميرلو بونتي يعتبره نموذجاً «للشيوعية الغربية») ان هذه الشيوعية «لا تبرر أبداً بفلسفة التاريخ والجدل بل بنفيهما»(٨١)، فنحن نحس «انه بالنسبة لسارتر كان الجدل دائماً وهماً.. وان الحركة الماركسية كانت أساساً إبداعاً»(٨٢) ومن ثمة فان «كل نظرية الحزب والطبقة عند سارتر تنحدر عن فلسفته في الواقعة والوعي وخلف الواقعة والفعل عن فلسفته في الزمن»(٨٣).

وكما فعل سارتر أولاً مع البير كامي، سوف لن يكلف نفسه عناء الرد على ميرلو

---

(77) Sartre cité par François Chatelet, Olivier Duhamel et Evelyne Pisier Kouchner in "histoires des idées politiques" mémentosthémis PUF 1982 p.268.

(78) Ibid.

(79) Maurice Merleau- Ponty. "les aventures de la dialectique" nrf Gallimard 12 ème édit. 1955.

(80) Ibid. p.137.

(81) Ibid.

(82) Ibid. p.135.

(83) Ibid. P.144.

بونتي، بل سيكلف سيمون دو بوفوار بذلك، ففي مقال لها سنة ١٩٥٥ بالأزمنة الحديثة تحت عنوان موح «ميرلوبونتي وسارتر المزيف»، تتهم ميرلو بونتي «باتخاذه لمواقف الى جانب البورجوازية»، وهو بذلك يسقط «ضحية لمثالية تقليد المثقفين الفرنسيين»[٨٤]كان الخلاف ـ وراء هذه الاتهامات السطحية ـ عميقاً بين الرجلين «فمن جهة أولى بالفعل فإن قطيعتهما كان سببها اختلافات حول الموقف الذي يجب تبنيه اتجاه الحزب الشيوعي، ومن ثمة اتجاه الاتحاد السوفياتي. ومن جهة ثانية، وربما بشكل أكبر، كان يتعلق بصراع فلسفي أساساً حول العلاقات بين الطبقة والحزب، علاقات تتضمن جدل المعيش والمبني، التجربة العملية والحركة السياسية»[٨٥].

أما الحدثان اللذان كسرا ـ دون أن يذيبا نهائياً ـ تضخم فلسفة التاريخ هذه، فهما القضية الهنغارية (تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥٦) والتقرير المقدم للمؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي (١٩٥٦). يقول سارتر معلقاً على الحدث الأول: «ان ما يعلمنا الشعب الهنغاري بدمه هو الإفلاس النهائي للاشتراكية كبضاعة مستوردة من الاتحاد السوفياتي»[٨٦] ويعلق ميرلوبونتي من جهته: «ان انتفاضة الشيوعيين الهنغار تريد أن تقول بأن الستالينية مست حتى الجوهر الاشتراكي للنظام»[٨٧] لهذا سيرفع سارتر ـ بعد أن كان ميرلوبونتي قد فعل ذلك قبله ـ شعار «تصفية الستالينية» «بإمكاناتنا الثقافية، وبقراءة بعض المثقفين لنا، سنحاول المساهمة في نزع الصفة الستالينية عن الحزب الشيوعي الفرنسي»[٨٨].

وفي الوقت الذي سيكون فيه سارتر سائراً نحو تقييم حصيلة مغامرة صعبة، في الوقت الذي بدأ فيه يقتنع بأنه «يجب أن نأخذ نوعاً من الجدية في الالتزام دون أن نفقد درجة معينة من العنف. . غير انه سوف لن يكون العنف الرومنسي للمقاومة أو لحرب الجزائر. يمكن أن نندم على هذا: فذلك العنف لم يبق موافقاً لوضعنا الآن. . . يجب أن

(84) Simone de Beauvoir "Maurice Merleau- Ponty" et le pseudo- Sartre" in les temps modernes, juin- juillet 1955, pp. 2072- 2122.

(85) Raymond Aron: "Mémoires" p.314.

(86) J.P. Sartre. "Après Budapest, Sartre parle", l'express du 9 novembre 1956 n°281 p.15- 16.

(87) M. Merleau- Ponty: "signes" p.367.

(88)J. P. Sartre "le fantôme de Staline" les temps modernes, novembre- décembre 1956 N° 129 - 130 - 131. "Révolte de la Hongrie" p.696.

نعثر على عنف للعقلانية»(٨٩) كان هناك جيل آخر يحاول التخلص من عنف العقلانية هذا بالذات. حين يلوح في الأفق أن ميدان الصراع قد تغير، فإن ما يجب استخلاصه هو أن جيلاً جديداً قد أخذ المبادرة. لقد كانت سنوات الخمسينات سنوات السجال حول الشيوعية، أما في سنوات الستينات فسيتحول الصراع إلى حقل العلوم الانسانية. يقول أحد أبناء هذا الجيل الجديد: «لقد اكتشفنا بشكل مفاجىء ودون سبب ظاهر، منذ حوالي خمس عشرة سنة، اننا مغرقون في البعد عن الجيل السابق، جيل سارتر وميرلوبونتي، جيل الأزمنة الحديثة الذي شكل قانوننا في التفكير ونموذجنا في الوجود. . . »(٩٠).

---

(89) J. P. Sartre, cité par M. A. Burnier in "les existentialistes et la politique" op. cit. p.168.

(90) Michel Foucault. La quinzaine littéraire, N°5, 15 Mai 1966.

اعتمدنا على ترجمة «بيت الحكمة» لهذا الحوار.

القسم الثاني:

أحداث ماي (أيار) ١٩٦٨
وأثرها في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

"Pourquoi cette rupture? S'agit-il
d'une révolte pour la révolte? préconisez- vous
un nouveau nihilisme? voulez- vous ressusciter
Bakounine, Kroptkine? Etes- vous un anarchiste monsieur Marcuse?"

M. POLIN

تتبعنا في الفصل السابق عملية انكشاف مفهوم المثقف وتجسده عبر جيلين: جيل الأساتذة، وجيل «الأزمنة الحديثة». لقد نشأ مفهوم المثقف مع ظهور «بيان المثقفين»، ولكن هذا المفهوم اتخذ منذ البداية طابعاً إشكالياً. فبقدر ما كان ضغط التاريخ يفرض على المثقف أن ينزل إلى الساحة العمومية، بقدر ما كان المثقف يحاول الحفاظ على استقلاليته، وما ميثاق لانيو إلا نموذجٌ لهذه المقاومة ضد سيل الزمن. كان جيل الأساتذة جيل رجال أحسوا بضغط التاريخ لكنهم لم يستطيعوا أبداً تجاوز الارث الفلسفي السابق، والذي بنى ميتافيزيقا كاملة حول الفرد والذات والطبيعة البشرية. ولم تفعل قضية دريفوس فعلتها إلا في ألآن. كان ألآن يريد للمثقف أن يكون راديكالياً وإلى الأبد، يريد له أن يكون العدو الأبدي للسلطة. لقد أقام ألآن جنيالوجيا لشر السلطة ومقاومة له، أقام جنيالوجيا ونحت أخلاقية. غير أن ما كان ينقص الجنيالوجيا هو البعد التاريخي، وما كان ينقص الأخلاقية هو البعد الواقعي. كانت هذه الجنيالوجيا لا ترقى فوق درجة الصفر للتاريخ: فهناك دائماً سلطة تجنح إلى الطغيان وفرد يجنح إلى المقاومة، في وضع هو أشبه فيه بوضع سيزيف. أما الجيل الجديد فقد اكتشف الامتلاء التاريخي، اكتشف المعنى والتقدم، وحاول أن يقيم على هذا الاكتشاف جنيالوجيا تاريخية للشر تكون محملة بالمعنى. كان جيلاً مغرماً بالتاريخ، بتاريخ الجماعة لا بتاريخ الأبطال. ليست كل السلط رمادية عند هذا الجيل. فهناك إمكانية الاستعمال الحسن للسلطة. كان هناك النموذج الامريكي الذي لم يكن أبداً يقنع بخلائه من كل فاشستية، وهناك النموذج السوفياتي الذي لم يستطع أن يدفن توتاليتاريته. كان على المثقف أن يواجه الفاشستية والتوتاليتارية معاً. وكانت المحطات الأكثر توهجاً في حياته: قضية دريفوس، الجبهة الوطنية، الاحتلال والمقاومة، الفترة الديغولية، حرب الجزائر، قضية هنغاريا، المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي، وأخيراً ثورة ماي ٦٨. وإذا كنا قد فصلنا القول في القضية الأولى فلأنها كانت هي المؤسِسَة. لقد طبعت قضية دريفوس

جنيالوجيا المثقف بثلاث سمات أساسية: أولها، على المثقف أن يكون يهودياً بالقوة، أي سقراط اليهودي، وهي صورة طفت على السطح من جديد مع خطاب «الفلاسفة الجدد». ثانيها، عليه أن يكون متشككاً بصفة دائمة إزاء نوايا السلطة، إن لم نقل أن عليه أن يعتبر كل السلط رمادية، وهو خطاب يطفو اليوم على الساحة تحت اسم «فلسفة حقوق الإنسان». ثالثها، عليه أن يراجع نفسه باستمرار، أي أن يضع قيمته كمثقف موضع سؤال، وهو ثابت ظل يلازم المثقف منذ ولادته، ونحن نجد له صدى اليوم في كل الخطابات حول المثقف. هذه الحساسيات الثلاث يمكن أن نقيم لها «جنيالوجيات جهوية». غير ان الحيز المخصص لهذا البحث لن يسعفنا في ذلك. لهذا سنكتفي بالملاحظة التالية: ان ما يحدث اليوم في الثقافة الفرنسية، ومنذ منتصف السبعينات، لهو تعبير عن بلوغ هذه الحساسيات الثلاث إلى درجة اللاعودة من تطورها. فالمثقف الفرنسي اليوم، تحت وطأة وسائل الإعلام، هو بالضرورة سقراط يهودي يعتبر السلط رمادية ويتشكك في قيمه باستمرار. ان الخطاب اليوم حول «موت المثقف» يكتسي طابعاً «كلبياً» واضحاً.

من قضية دريفوس إلى ثورة ماي ٦٨، نلمس بوضوح قوة وعمق الخطاب حول المثقف. وثورة ماي ٦٨، هي تفجير جديد لهذا الخطاب. سنتتبع مع ماي ٦٨ تأكيد جيل جديد لذاته. جيل فوكو ودريدا ودولوز وليوتار وبارث.. جيل فضل التعامل مع كلود ليفي ستراوس بدل سارتر ومع لاكان بدل ميرلو بونتي. غير أننا لن نركز على الأنساق - وهل نستطيع ذلك؟ - بقدر ما سنركز على الأحداث والمحطات الأساسية، محاولين وضع أهم كتب هذا الجيل ضمن إطار تلك الأحداث، وعاملين في نفس الوقت على التمهيد إلى جيلنا الجديد: جيل «الفلاسفة الجدد».

الفصل الرابع

أنصاف آلهة ما بعد الحرب

"Le philosophe, formé à l'école de Descartes, sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent, mais, il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparait à elle même, en elle, sens et conscience coincident, depuis Marx, Nietzche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience"

Paul Ricoeur

سنبحث هنا عن صورة حضور أولئك الذين أسماهم ريمون آرون بـ«أنصاف آلهة ما بعد الحرب»، وأسماهم بول ريكور بـ«أساتذة التشكيك»، داخل الثقافة الفلسفية الفرنسية. يتعلق الأمر بثلاثة مفكرين أخذ حضورهم يتقوى في الساحة الفكرية الفرنسية منذ الثلاثينات: ماركس، نيتشه، فرويد. واعتبرهم رولان بارث: «شرطيونا الثلاثة»، يعطون إشارات المرور لمثقفي ما بعد الحرب. لن نركز على صورة هؤلاء في الممارسة السياسية الاجتماعية (كارل ماركس)، ولا في الممارسة الإبداعية الأدبية (فريدريك نيتشه)، ولا في الممارسة العيادية السيكولوجية (سيغموند فرويد)، بل كل ما سنعمل عليه هنا هو رسم صورة تقريبية لحضور هذه الوجوه الثلاثة داخل الفكر الفلسفي الفرنسي، وبالضبط ضمن إطار الخط الذي نرسمه في هذا البحث للثقافة الفرنسية. سنرصد «تضخم» هذا الحضور بعد سنوات من المواجهة مع التقاليد الجامعية الفرنسية المتشددة. يقول ريمون آرون متحدثاً عن موقف التعليم الفلسفي في الثانويات والجامعات لما قبل الحرب من أنصاف آلهة ما بعد الحرب: «إن التعليم الفلسفي في الثانويات والجامعات كما تلقاه جيلي، كان يدعو إلى تحفظات كثيرة. فما بعد الكانطيين، فيخته وهيغل، لم يكونوا مجهولين غير أنهم لم يكونوا مبرمجين أبداً في مقرر التبريز بدعوى أن أعمالهم الأساسية لم

تكن مترجمة آنذاك إلى الفرنسية. وأنصاف آلهة ما بعد الحرب: ماركس، نيتشه، فرويد، لم يكونوا ينتمون إلى مقرر قسم الفلسفة أو التبريز»[1]. فكما وقف جيل الأساتذة ضد هيغل وفلسفته سيقف هذا الجيل نفسه ضد ماركس. يقول سارتر: «ان برانشفيك ـ الذي كنا نستمع إلى دروسه في السوربون لأننا وجدناه أكثر ذكاء من الآخرين ـ لم يكلف نفسه حتى عناء ذكر اسمي هيغل وماركس في كتابيه الأولين، ولم يخصص إلا ثمان صفحات لهيغل في كتابه الثالث دون أن ينبس بكلمة واحدة حول ماركس»[2]. هذا الحصار المضروب على فكر ماركس بدأ ينحل عبر مراحل، ولكنه كان قوياً بكل تأكيد.

يمكن أن نرد الحصار المضروب على ماركس إلى ثلاثة أسباب متكاملة: هناك أولاً: الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي» والتي جعلت جيل ما بعد هزيمة ١٨٧٠ يكره كل ما هو بروسي، خصوصاً إذا تعلق الأمر بفكر أقرب إلى مجال السياسة والاجتماع كفكر ماركس. وهناك أيضاً الخطر الاجتماعي الذي كان يمثله ماركس على تقاليد جامعية فرنسية موغلة في «المثالية الأكاديمية»، علماً أن الجامعة الفرنسية كانت طوال تاريخها صدى للمذهب الرسمي وكانت تحاصر كل ما من شأنه أن يذر بذور الشك في هذا المذهب، حتى تجربة فانسين Vincennes التي ستخالف فيها بعد هذه القاعدة، باءت بالفشل. لقد كان ماركس يمثل وجهاً من وجوه «الترسخ المتزايد للمذاهب السلبية في ذهن شبيبتنا»[3]. وهناك ثالثاً ـ وهذا لا يجب أن ننساه أبداً ـ التباس وضع الفلسفة في النسق الماركسي، إذ تظهر الماركسية أحياناً كمذهب وضعي اجتماعي يناصب الفكر الفلسفي العداء، وهذا ما يفسر كون أغلب الكتب الماركسية التي ترجمت أواخر القرن الماضي إلى الفرنسية كانت أميل إلى تغليب الجانب «الوضعي». لهذا لم يدخل الفكر الماركسي إلى فرنسا إلا عبر النقابات والحركات السياسية، وحتى هذه الحركات كحركة جوريس وبلوم كانت تطرح دائماً فكرة «الطريق الفرنسي إلى الاشتراكية».

لقد ترجمت أهم أعمال ماركس إلى الفرنسية ما بين ١٨٧٠ و١٩٠٠ إلا أن فعلها الفلسفي كان ضعيفاً إن لم نقل منعدماً، وذلك لأنها كانت تعزل عن بعدها الفلسفي في حركة سياسية «فجة»، ولأن محيطها الجامعي كان أكاديمياً صرفاً. يقول سارتر متذكراً أول

---

(1) Raymond Aron: "Mémoires: 50 ans de réflexion politique". Julliard. p.41.

(2) Jean-Paul Sartre: "Situations IX". Gallimard. 1972. p.190.

(3) Victor Dury. Cité par Jacques Derrida in "la philosophie et ses classes". "Qui a peur de la philosophie?" Greph, Flammarion. p.447.

وقع لكتب ماركس على حياة جيله: «كنت أفهم الكلمات، وكنت أفهم الأفكار أيضاً، ولكني لم أكن أرى كيف يمكن أن ينطبق هذا على عالمنا الحاضر، وكيف أن يكون لمفهوم فائض القيمة معنى حديثاً. هذا لم أكن أفهمه»[٤]. منذ أن تم الإحساس بتسرب ماركس إلى طلبة علم الاجتماع، في وقت كان فيه دوركهايم إله السوسيولوجيا الفرنسية، كانت المواجهة عنيفة، إذ تشير مجلة «السنة السوسيولوجية» منذ سنة ١٨٩٧ إلى ما تسميه بـ«الموضة»، موضة المادية التاريخية بين طلبة علم الاجتماع. لهذا نلقى سلستان بوغلي C. BOUGLE، أحد أبرز أساتذة السوسيولوجيا بفرنسا، يخوض مساجلة عنيفة ضد «موضة المادية التاريخية». يقول المؤرخ الفرنسي الكَبير فيرناند بروديل: «كنت طالباً شاباً مهتماً جداً بما يقوله أساتذتي. هؤلاء الأساتذة الطيبون لم يكونوا يتحدثون أبداً عن ماركس ولا عن ماكس فيبر ولا عن فيري سامبار، لدرجة ان هذا التكوين الماركسي لم أتلقاه إلا لاحقاً»[٥]. غير أن الأمور ستبدأ في التغير خلال أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات، حيث سنلاحظ موجة عارمة من إعادة الترجمة لكتب ماركس: «العائلة المقدسة» (١٩٢٧ـ ١٩٢٨)، «المساهمة» (١٩٢٨)، جزء من «الرأسمال» (١٩٢٦ـ ١٩٣٠)، «العمل المأجور والرأسمال» (١٩٣٠)، «البيان» (١٩٣٤)، «الاطروحات حول فيورباخ» و«بؤس الفلسفة» (١٩٣٥)، «الصراعات الطبقية في فرنسا» و«الحروب الأهلية في فرنسا» (١٩٣٦)، جزء من «الايديولوجيا الألمانية» (١٩٣٧) مما جعل هنري لوفيفر يتحدث عن اكتشاف ـ أو إعادة اكتشاف ـ لماركس خلال هذه المرحلة. «كان الانطباع يزداد قوة كلما ساد حولي الحماس. لقد اكتشفنا فلسفة»[٦]. اكتشاف الفلسفة الماركسية كان إشكالياً. لأنه من جهة أولى كان ينظر إلى الماركسية فيما قبل على أنها مجرد إيديولوجيا «دون تمحيص كبير وبنظرة مغلقة، بادرت إلى قراءة المادية الجدلية، كانت في ذلك الوقت مجهولة في فرنسا وكَان الحديث يتم عنها تارة كغرابة «روسية»، وتارة كفكرة ثورية أتت من لينين وتدور حولها بالاتحاد السوفياتي سجالات عنيفة، سجالات كان يعتقد انها «ايديولوجية» وإيديولوجية فقط»[٧]، لذلكَ ستتحول الماركسية من إيديولوجية إلى علم وعلم «فقط».

---

(4) Simone de Beauvoir. "La céré monie des adieux" op. cit. p.481.

(5) Cité par Jeannine Verdès- Leroux in "Au service du parti: le parti communiste, les intellectuels et la culture 44- 56". Fayard. Minuit 1983. p.82..

(6) Henri Lefebvre. "La somme et le reste". La nef de France. Paris 1959. T1. p.45.

(7) Ibid. p.44.

ومن جهة ثانية كان هناك دائماً إحساس عند الفرنسيين بأن هناك شيئاً ما غير مكتمل في الماركسية ويجب أن نكمله، وكانت البوصلة تشير إلى جهة الفلسفة، لقد كان المطلوب هو «إقامة» فلسفة ماركسية. يقول التوسير الذي ارتبط اسمه بهذا المشروع السيزيفي: «إن نهاية الدوغمائية جعلتنا أمام هذه الحقيقة: إن الفلسفة الماركسية، التي أسسها ماركس في فعل بناء نظريته في التاريخ نفسه، هي في جزء كَبير منها لازالت تنتظر أن يتم تأسيسها»(٨). هذا الاشكال شكل الوجه الفرنسي لماركس. وهناك ثالثاً العلاقة بين الحضور الماركسي والحضور الهيغلي، لقد أثار الأول الانتباه إلى الثاني ولكن الثاني أكد حضور الأول، فالاكتشاف التدريجي لهيغل مكن من اكتشاف ماركس، لكن اكتشاف ماركس مكن من نفض الغبار عن هيغل.

أما فريدريك نيتشه (١٨٤٥ـ ١٩٠٠)، فقد دخل إلى الحياة الجامعية الفرنسية عبر بعض المؤلفات الأدبية. يكتب نيتشه في رسالة إلى أحد أصدقائه بتاريخ ٢٢ كانون الأول (دجنبر) سنة ١٨٨٨: «إن قناة بناما الكبرى قد فتحت أخيراً بيني وبين فرنسا»(٩). ومن الأفكار الغريبة التي صاحبت نيتشه طول حياته أن يحاول الكتابة باللغة الفرنسية، لأنه كان يعتقد أن فرنسا وحدها هي التي فهمته جيداً!. ومن الملاحظ أنه حوالي ١٨٩٠ كان أحد أساتذة الفلسفة يحاول عبثاً نشر كتابات نيتشه وأفكاره في الأوساط الثقافية الفرنسية، في وقت دخل فيه الفيلسوف في حالة جنون عقلي عاصفة. ترى كيف قرأ هذا الاستاذ ـ وأغلب الفرنسيين معه ـ فلسفة نيتشه؟. كان غابرييل مونود GABRIEL MONOD يعتقد أن نيتشه هو صاحب «فلسفة منحرفة»، وداعية أرستقراطية قاسية تسود عندها القوة العنيفة وسوء النية «الكلبي». ويصف أحد المتحمسين لنيتشه فلسفة هذا المفكر بانها «تمثال رائع منحوت من رخام، لكنه تمثال يحتوي العدم»(١٠). وتلاحظ إحدى الباحثات الأوائل في تأثير نيتشه في الثقافة الفرنسية، بأنه خارج هذه القراءة التي ارتبطت بتاريخ الأدب الفرنسي أكثر مما ارتبطت بتاريخ الفلسفة، فإن «كتب وتواريخ الفلسفة كانت تطرد اسم نيتشه بجملتين أو صفحتين ولا تضعه في مرتبته كمفكر»(١١). ويلخص

---

(8) Louis Althusser. "Pour Marx". Maspéro 1965. p.21.

(9) Nietzsche, lettre à Peter Gast. 22 décembre 1888. Ecce Homo. p.359.

(10) Shuré. Cité par Geneviève Blanquis "Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française". Félix Alcau. 1929. p.6.

(11) Ibid. p.456.

صاحب «الأزمة الألمانية للفكر الفرنسي «صورة نيتشه الأولى في فرنسا ما قبل الحرب على أنها كانت إما صورة صاحب فكر هدام وفوضوي، أو صورة صاحب نزعة حماسية بطولية. وعموماً «لقد بدا لهم تأثيره خلاصياً لأنه معاد للعقل ومعاد للكانطية»(١٢).

وإذا ما حاولنا المقارنة بين الصور الأولى لحضور نيتشه وماركس داخل الثقافة الفرنسية، لأمكننا أن نقول بصفة عامة: «إن مؤلفات نيتشه لم تنتشر تقريباً إلا في الأوساط الأدبية، في حين لم تمس الماركسية المثقفين إلا بعد أن أثرت بشكل واضح في بعض النقابات ورجال السياسة»(١٣).

واصطدم فرويد بحصار أقوى، فلقد كان التأثير الديكارتي قوياً عنيداً في فرنسا. كان مذهب الكوجيطو لا يترك حظاً لفكرة اللاشعور أساس مذهب فرويد. يقول سارتر ـ الذي لم يتخلص أبداً من هذا التأثير وظل يرفض بقوة فكرة اللاشعور حتى وفاته ـ «لا يجب أن ننسى أبداً حجم تأثير العقلانية الديكارتية في فرنسا. كان من يقدم على اجتياز امتحانات البكالوريا، وهو ابن السابعة عشر من عمره، قد شحن بتعليم مبني على أساس «أنا أفكر، إذن أنا موجود»(١٤). وبالتالي فهو كنموذج لتلقي الفيلسوف الفرنسي تعليم فرويد، يصور لنا وضعه قائلاً: «إني كنت عاجزاً عن فهم فرويد لأنني كنت فرنسياً وقد تغذيت من التقليد الديكارتي المشرب بالعقلانية والذي كانت فكرة اللاشعور تصدمه بعنف»(١٥). هذا التأثير الجارف للشعورية الديكارتية ـ وإن لم يكن ديكارت نفسه معادياً مبدئياً لكل فكرة عن اللاشعور ـ جعل استاذ فلسفة معروف بتأثيره في أوساط طلبة الفلسفة، كألآن، يعتبر التحليل النفسي» سيكولوجية قردة». يقول ريمون آرون: «كَان ألآن يرفض إينشتاين والنسبية، كما أنه كان يرفض التحليل النفسي. هل كان ذلك عن جهل؟ أم عن عدم فهم؟. لا أعتقد ذلك. ففيما يخص النظرية النسبية كان الرفض يعود أساساً إلى تكوينه الفكري: لا يجب تقويض أسس معبد العقل. وكان يسمي التحليل النفسي «سيكولوجية قردة»، وهو تعبير على الأقل أقل ملائمة». لماذا كان ألآن يرفض فرويد؟ لأنه أصلاً كان يرفض تفسير الانسان بالأدنى»(١٦). هذا بطبيعة الحال تلميح

---

(12) Claude digeon: "la crise allemande de la pensée française" op. cit. p.456.

(13) Ibid.

(14) Jean- Paul Sartre "Situations IX" op. cit. p.104.

(15) Ibid. p.127.

(16) Raymond Aron "Mémoires". op. cit. p.44.

لـ«مادية فرويد التي كان يعتقد أصلاً على انها كانت تفسر الأعلى بالأدنى. كان على الفلسفة إذن «أن تكون خير علاج وقائي يوقف زحف المادية»(١٧). غير أن هذا لم يكن شأن الفلسفة وحدها، فالسوسيولوجيا الدوركايمية أيضاً لعبت دورها، كان عالم اجتماع كبير كسلستان بوغلي يضم صوته إلى بلونديل: «كانا «لا يؤمنان» بالتحليل النفسي، كانا لا يناقشانه ويرفضانه»(١٨). ولم يكن من الممكن محاصرة الفرويدية بهذا الشكل العنيف، وبالتالي الحكم عليها بأن تصبح مجرد أداة علاجية، دون الاعتراف لها بأي طابع نظري أو فلسفي، لولا سيطرة سيكولوجيا تجريبية ساذجة على الجامعة الفرنسية. «قبل كل شيء كَانت السيكولوجيا تملأ جزءاً كبيراً من الدروس، سيكولوجيا غريبة كانت تستمد جزءاً منها من تقليد سيكولوجي عقلي نصفه ميتافيزيقي، من جهة، ومن جهة أخرى من بدايات سيكولوجيا علمية تجريبية»(١٩).

غير ان قوانين اللعبة سرعان ما ستتغير، وسيتم اكتساح «أساتذة التشكيك»: ماركس، نيتشه، فرويد، للساحة الثقافية الفرنسية اكتساحاً شاملاً. غير أن هذا الاكتساح سيتخذ منذ بدايته طابعاً إشكالياً واضحاً، في الوقت الذي سيسمح فيه بالتخلص النهائي من الإرث الديكارتي والكانطي معاً. «لو عدنا إلى القصد المشترك بينهم لوجدناه في اعتبار الوعي أولاً في مجموعه كَوعي «زائف». إن الفيلسوف المكون في مدرسة ديكارت يعرف أن الأشياء قابلة للشك، وأنها ليست بالشكل الذي تظهر عليه، غير أنه لا يشك في أن الوعي ليس هو كما يظهر لنفسه، ففي الوعي يتطابق المعنى والوعي به، منذ ماركس ونيتشه وفرويد أصبحنا نشك في ذلك. فبعد الشك في الأشياء دخلنا في مرحلة الشك في الوعي نفسه»(٢٠)، فإن هذا الاكتساح سوف يأخذ «عصا لينين» من طرفها المعاكس، بعد الحظر على الكلام سيصبح كل كلام ممكناً، سوف ندخل مع المثقفين الفرنسيين في مرحلة هذيانات لم تتوقف بعد: «إن أنصاف الآلهة الثلاثة، وهم عباقرة بكل تأكيد، قالوا وسمحوا بقول كل شيء كيفما اتفق»(٢١).

يمكن أن نعلن بداية تغير قوانين اللعبة مع قدوم مهاجر روسي إلى فرنسا وشروعه في

---

(17) Victor Dury, cité par Jacques Derrida "Qui a peur de la philosophie?" op. cit. p.447.

(18) Raymond Aron. "Mémoires" op. cit. p.52.

(19) Ibid. p.20.

(20) Paul Ricocur "De l'interprétation. Essai sur Freud". L'ordre philosophique. Edit. Seuil 1965. p.41.

(21) Raymond Aron. "Mémoires" op. cit. p.110.

إعطاء دروس حول فيلسوف ألماني كبير. . حول هيغل. لم يكن هذا المهاجر الروسي إلا ألكسندر كوجيف Alexandre Kogève ولم تكن تلكَ الدروس إلا المدخل الشهير لقراءة هيغل. وبالفعل فمنذ سنة (١٩٣٣) شرع كوجيف يلقي دروسه بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وكَان من بين أشهر مستمعيه ميرلوبونتي ولاكان وآرون وإريك فيل وميشيل فوكو. كانت الفكرة المحورية التي دارت حولها هذه الدروس هي مفهوم الاعتراف la reconnaissance في الانتربولوجيا الهيغلية، وهو مفهوم لعب دوراً كبيراً في إمكانية إحداث تقارب بين هيغل وماركس من جهة أولى، وهذا هو مجهود جون هيبوليت، وبين هيغل وفرويد من جهة ثانية، وهذا هو مجهود جاك لاكان. تلخص هذه الدروس فكرة الاعتراف هذه في «حسب هيغل ليس الإنسان إلا رغبة في الاعتراف، والتاريخ ليس إلا عملية إشباع تدريجية لهذه الرغبة التي تشبعها الدولة الشاملة المنسجمة إشباعاً كاملاً»(٢٢). لقد انتقل هيغل فجأة إلى صف الفلاسفة الكبار الذين لا يمكن تجاوزهم على الإطلاق خصوصاً إذا علمنا انه بعد جهود كوجيف توالدت الثمار: مجهودات جون هيبوليت وألكسندر كويري وإريك فيل. يقول موريس دي كوندياك: «لم نكتشف إلا بطريقة متأخرة هيغل وعبر ماركس. ذلك أنه قدم لنا على أنه عودة للسكولائية. فكوجيف وهيبوليت هما اللذان سيقلبان الوضع»(٢٣) إلا أن هذا الاكتشاف سيكون بدوره إشكالياً، فهو سيسمح من جهة أولى بإحياء فلسفة سياسية عميقة، ولكنه من جهة ثانية سيشنق بحبائله الجدلية دينامية القول الفلسفي.

عرفت الفلسفة السياسية في فرنسا بعد عهد روسو ركوداً كبيراً حتى دخول الهيغلية إلى الجامعة الفرنسية، هذا الركود قد يكون سببه الجو الأكاديمي ـ الديكارتي/ الكانطي ـ الضاغط، وقد تكون له أسباب أخرى لن نخوض فيها هنا. إلا أن ما يجب الإلحاح عليه هو انه مع دخول الهيغلية من الأبواب الواسعة للجامعة الفرنسية سينقلب الوضع. وربما الذي سيقلب الوضع هو نفسه أكبر شارح لهيغل: كوجيف.

كَان ليو ستراوس Léo Strauss قد دشن خاصية جديدة للفلسفة السياسية المعاصرة حين توجه نحو القدماء، خصوصاً زينوفان Xénophon ليحلل نظام الطغيان Tyrannie حيث ينقل لنا زينوفان مناقشة بين هيرون Hiéron، طاغية سيراقوس، وسيمونيد -Simo

(22) Alexandre Kojève "Introduction à la lecture de Hegel". nrf. Gallimard 1947. p.465.

(23) Maurice de Candillac. entretiens avec le monde. op. cit.

nide الشاعر، يؤكد فيها على أن الطغيان «هو خطر يظهر في أصل الحياة السياسية نفسها»(٢٤). ويذهب ستراوس، بناء على هذا الحوار، إلى انه رغم ان الطغيان الحديث له سماته الخاصة، كاعتماده على «التكنولوجيا» و«الايديولوجيا»، فإنه في الحقيقة ليس الا انعكاساً للطغيان القديم. ان ما يريد أن يقوله الحوار هو انه على عكس الآراء السائدة، فإن الطاغية يظل شقياً، فهيرون الطاغية يشتكي لصديقه الحكيم الشاعر سيمونيد كيف أنه يعيش في عزلة تامة وفي خوف مستمر من تآمر ضده أو اغتيال له. وحين ينصحه صديقه بالتخلي عن نظام الطغاة يعترض الطاغية بكون ماضيه لا ينساه الناس: «إن البؤس الكبير لنظام الطغيان هو أنه لا يمكن التخلي عنه»(٢٥). ويظل سيمونيد غير قادر على الإجابة عن هذا الاعتراض الوجيه، فالأمر يتعلق حقيقة بأخس النظم السياسية، إذ «يجب التخلي عن الطغيان قبل أن يتم تأسيسه»(٢٦).

يناقش ألكسندر كوجيف هذا التصور ويدحضه. لا يتعلق الأمر في هذا الحوار إلا بشاعر لا يقيم للأمور وزناً. فالقول بكون الطغيان نظاماً لاشعبياً ولامتنوراً لا يعني أبداً انه يجب التخلي عنه مطلقاً، لأن هناك حالات يتطلب فيها تحقيق التقدم وسلامة الدولة إحداث نظام للطغيان، كما حدث في عهد نابليون أو سالزار أو ستالين. ان شقاء الطاغية يأتي لكونه كما اعترف بذلك نيرون: «حين يتعب الطاغية من كونه مهاباً فإنه يريد أن يكون محبوباً». في السياسة ـ وهذا هو خطأ هيرون وسيمونيد ـ لا يتعلق الأمر بالعاطفة ولا بالسعادة، «بل يجب من الأفضل أن نحتفظ بصيغة هيغل الدقيقة.. الاعتراف فالرغبة في أن يعترف بنا الآخر هي «المحرك الأخير لكل منافسة بين الناس، ومن ثمة لكل صراع سياسي»(٢٧).

بهذا إذن يتم خلق فلسفتين سياسيتين متعارضتين، فهناك من جهة أولى، هيغلية كوجيف، حيث الصراع من أجل الاعتراف، الذي يتطور عبر التاريخ وحتى الحل النهائي للدولة الشاملة والمنسجمة، ويبرر حكم الطغاة، بل يستدعي الجرائم ويتطلب من الفيلسوف فهماً عميقاً. وهناك من جهة ثانية، أخلاقية ستراوس، حيث يتم رفض تبريرات نظام الطغيان سواء بالضرورات التاريخية أو تفسيرات العلوم الاجتماعية، سواء

---

(24) Cité par François Chatelet "Histoire des idees politiques", op. cit. p.266.
(25) Ibid.
(26) Ibid. p.267.
(27) Ibid. p.270.

بتطور العقل أو بأدلة الواقع، وذلك بإيجاد فلسفة سياسية تمكن، كما فعل الأقدمون، من التمييز في الأنظمة بين ما هو صالح وما هو غير صالح.

وتسير الفلسفة السياسية الهيغلية في فرنسا في خط أوسع لتحقق التصالح مع كانط بعد أن حققته ـ في فكر كوجيف ـ مع ماركس. ففي كتاب إريك فيل الشهير «الفلسفة السياسية» (١٩٥٦) نجد أن وجهة نظره في السياسة هي وجهة نظر فلسفية تجدد آفاق الفلسفة السياسية الهيغلية عبر قراءة عميقة لكَانط ولما في ماركس من نفحة هيغلية. فالإنسان عنده كائن عاقل ـ وليس عقلي ـ يسعى دائماً إلى أن يتم الاعتراف به وإلى الشمولية. ومن ثمة فالسياسة هي: «علم.. الفعل العاقل. انها تتعلق بالفعل الشمولي الذي باعتباره، نظراً لمصدره التجريدي، فعلاً للفرد أو للجماعة، فإنه لا يستهدف الفرد أو الجماعة باعتبارهما كذلك، بل النوع البشري بأكمله»[٢٨]. فالمشاكل السياسية تنشأ وتتولد عن علاقة الفرد بجماعته التاريخية. لكن ما الذي يحدث لو أن الجماعة التاريخية خالفت مطلب الشمولية ومطلب النوع البشري؟. الجواب يعطيه من جديد: سقراط: يجب أن نحاكم السياسة باسم الأخلاق. ومن ثمة فـ«مهمة الفيلسوف المربي هي أن يميز العقل في العالم، أي أن يحدد بنيات العالم من أجل تحقيق الحرية العاقلة»[٢٩].

هكذا إذن تفتح الهيغلية افقاً أوسع للنقاش حول نظام الطغيان. هذا النقاش سيتقاطع مع خطاب آخر ذي مرجعيات خاصة حول التوتاليتارية في السبعينات، حيث لايزال هذا الخطاب ذو اللونين: طغيان/ توتاليتارية مهيمناً على الساحة الثقافية الفرنسية إلى اليوم.

لكن مقابل هذا ستعمل الهيغلية على خنق الفلسفة باسم منطق الهوية. سيعتبر كوجيف المتحدث الرسمي باسم رجل أراد أن يحكم مستقبل الفلسفة وهو يرقد في قبره. يقول كوجيف: «ان خطاب هيغل يستنفذ كل إمكانات الفكر، فلا يمكننا أن نعارضه بأي خطاب دون أن ينتهي هذا الخطاب إلى أن يشكل جزءاً منه أو أن يعيد صياغة فقرة من النسق باعتباره عنصراً مؤسساً «للحظة» من المجموع»[٣٠] ـ وخير علامة على هذا الغرور الهيغلي، ما ردده إريك فيل من أنه كان ينوي أن «يضع للفلسفة نقطة

(28) Ibid. p.240.

(29) Ibid. p.241.

(30) Alexandre Kojève "introduction à la lecture de Hegel" op. cit. p.467.

النهاية»[٣١]. والحق انه لا يمكن أن نضع للفلسفة أبداً نقطة نهاية، إذ سرعان ما ستتحول نقطة النهاية إلى نقطة بداية. لقد أصبح مجال الميتافيزيقا الغربية مغلقاً Clos إلا أن الماركسية الفرنسية نفسها ستسير نحو الإنغلاق Cloture.

في الوقت الذي كان فيه ماركس الفيلسوف يبعث على خصوبة قراءة في الظواهر الفكرية والاجتماعية، كان هناك الحزب الشيوعي بأجهزته البيروقراطية يمارس نوعاً من منح صكوك الغفران للمثقفين من خلال ثالوثه المثقف الخطير (روجيه غارودي ونظريته المادية «الستالينية» في المعرفة، كَانابا وهجوماته ضد «العلم «البورجوازي» آراغون وورومنسية «الانتماء الحزبي الشيوعي»)؛ ستنشأ داخل الحزب دعوة قاعدية قوية مثلها الطلبة والمثقفون وشكلت نوعاً من المعارضة الداخلية حاولت تجاوز ما أسماه شاتليه بـ«الإنحسار الفكري» le blocage intellectuel، وهو ما يترجم بالفعل كون أهم أعمال تلك المرحلة ذات المنحى الماركسي مثل «المجموع والبقية» لهنري لوفيفر (١٩٥٩)، و«بحوث جدلية» للوسيان غولدمان (١٩٥٩)، و«ماركس مفكر التقنية» لكوستاس أكسلوس (١٩٦١)، و«لوغوس وبراكسيس» لفرانسوا شاتليه (١٩٦٢)، طرحت السؤال الذي طرحه سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي» (١٩٦١): وهو: «ماذا نفعل بالماركسية؟» وهو بالفعل السؤال الذي طرحه لوي التوسير سنة ١٩٦٥ «من أجل ماركس». إلا أن إشكالية مثل هذه الأعمال، وخصوصاً منها «القراءة السبينوزية» التي قام بها ألتوسير لماركس، رغم خصوبتها وأناقتها، لم تخل من إسفاف واضح عندما سعت جادة إلى إضفاء الصبغة العلمية على الماركسية وبالغت في ذلك. لقد أصبحت في بداية الستينات،كلمات مثل «العلم، العلمية، العقلانية التجريبية، الوضعية، هي الكلمات السيدة»[٣٢].

غير أن دخول المثقفين الفرنسيين في دورة «النقد الذاتي» ستسير بالفكر الفرنسي إلى انفتاح كبير. سنقف قليلاً عند دورة النقد الذاتي هذه: يقول هنري لوفيفر وهو يتحدث عن صيرورة فكره «بدخولي في معارضة الإدارة الستالينية للحزب الشيوعي الفرنسي دخلت عالم السياسة. من قبل لم أمارس السياسة أبداً. هذا أمر قد يبدو مدهشاً؟ فيه مفارقة؟ لكن ليس بالنسبة لنا. ليس بالنسبة لي»[٣٣] ترى لماذا غض المثقفون الفرنسيون

---

(31) Eric Weil. cité par Raymond Aron in "Mémoires" p.732.

(32) François Chatelet "Récit" in l'arc. N°70, p.7.

(33) Henri Lefebvre. "la somme et le reste" op. cit. p.160 T1.

النظر عن أخطاء ستالين؟ لماذا اعتبروا ذلك على حد تعبير ميشيل فوكو «منطقة خطيرة، ضوءاً أحمراً»(٣٤). لماذا لم يعترف سارتر مثلاً بالطابع التوتاليتاري للمجتمع السوفياتي تحت ستالين إلا بعد أن مرت على رحلته الأولى إلى بلاد السوفيات أزيد من عشرين سنة؟. يبدو ان ميكانزم تفكير هؤلاء كان يسير وفق منطق تماهي زائف. يوضح أحد منشقي الحزب الشيوعي الفرنسي، عالم الاجتماع ادغار موران، هذا المنطق قائلاً: «كان ستالين يتماهى عندي مع المدينة التي تحمل اسمه. هذه المدينة نفسها كانت تتماهى مع معمل اكتوبر الأحمر ومع عماله وأسلحته، والمعمل كان يتماهى مع ثورة اكتوبر ١٩١٧. وكل هذا مع حرية العالم، مع الانتصار الذي بدأ يتحقق، مع كل آمال المستقبل المشع»(٣٥). ولتبرير معسكرات التعذيب كان هناك «الفكر الاستراتيجي»، كان هناك منطق زائف للتاريخ، كان هناك تضخم المعنى، الحلم الوردي للثورة الحمراء: «كنت أراكم كل أهوال الماضي والحاضر لأجعل منها هرماً لا يظهر معه تكوم الأجساد الستاليني إلا تراكماً ضئيلاً»(٣٦).

حدث إذن مأزق، فهناك الحزب الشيوعي بآليته البيروقراطية، وهناك مثقفون متحررون كان عليهم، إما أن يحكموا على أنفسهم بنوع من «التهميش»، كما كان حال جماعة «اشتراكية أم بربرية»، أو أن ينصرفوا إلى دراسات تجريبية. وبالفعل فضلت جماعة مجال «الانثولوجيا» كلوسيان سيباغ Lucien Sébag وبيير كلاستر Pierre Clastres حاذية في ذلك حذو كلود ليفي ستراوس شيخ الانثولوجيا الفرنسية. في نفس الوقت طفت على السطح أعمال فيردناند دوسوسير حول اللسان واجتهادات رومان جاكبسون في مجال اللسانيات ودومزيل في حقل الاسطورة وفرانسوا جاكوب في مجال البيولوجيا. وبفضل أعمال هؤلاء سيتم التزحزح المتدرج لتضخم فلسفة التاريخ عند جيل «الأزمنة الحديثة»، سارتر وميرلوبونتي.

بدا حقل الانثولوجيا واعداً فـ«الهجرة إلى البلاد المبحوث عنها هذه كانت ذات صبغة نظرية: كان الأمر يتعلق بالبحث عن وجهة نظر أخرى بالخروج عن تاريخية مملوءة جداً ومقولبة. ولم يكن الأمر يتعلق بالبحث عن مكان آخر ولكن برغبة في اكتشاف وتحليل

---

(34) Michel Foucault. Dialogues avec M. Fontana "vérité et pouvoir". L'arc N°70 p.17.
(35) Edgard Morin. Autocritique. Paris. Seuil. 152- 153.
(36) Ibid.

قواعد أخرى غير تلك التي كَانت تحكم العالم الصناعي»[٣٧].

هنا نرصد تحولاً كبيراً في حقل الثقافة الفرنسية، تحول ارتبط باسم كلود ليفي ستراوس. إن الجيل الجديد مدين بإرثه الثقافي إلى كلود ليفي ستراوس أكثر منه إلى سارتر. ورغم ان كلود ليفي ستراوس ينتمي كرونولوجياً إلى جيل سارتر وميرلوبونتي، فإن أعماله سوف لن تفهم وتقدر إلا عند الجيل الجديد. يقول ميشيل فوكو محدداً أرضية ميلاد هذا الجيل: «لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كَان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك في نهاية المطاف معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية ويقول لك هل الله موجود أم لا؟ وما هي الحرية وما ينبغي عمله في الحياة السياسية وكَيف تتصرف مع الآخرين، الخ. لقد تكون لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكناً اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت ان لم تكن قد تبخرت، وبأن ثمة عملاً نظرياً يغلب عليه بشكل أو بآخر طابع التعدد. وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها البعض. فهناك نشاط نظري يظهر في مجال ميدان الاسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو في ميدان التاريخ عامة الخ»[٣٨].

إذا كان جيل «الأزمنة الحديثة» قد تربى في أحضان الفينومنولوجيا فإن الجيل الجديد لم تثر انتباهه. «لقد أظهرت إذن تمردي على الاتجاهات الجديدة للتفكير الميتافيزيقي مثلما بدأت ترسم حينئذ. وقد صدمتني الفينومنولوجيا باعتبارها كانت تصادر على استمرارية بين المعيش والواقعي. لقد تعلمت من عشيقاتي الثلاث، وأنا متفق تماماً على الاعتراف بأن الواقعي يشمل المعيش ويفسره، أن الانتقال بين النظامين متقطع وأنه يتوجب علينا لبلوغ الواقعي أن نطرح المعيش قبل ذلك، ولو أدى ذلك إلى دمجه من جديد فيما بعد، ضمن تركيب موضوعي مجرد من كل عاطفة»[٣٩]. يذكرنا كلود ليفي ستراوس بوجود شعوب تدعى «بدائية» ينفر فكرها من التاريخ، على الأقل في تصورنا لتاريخ وقائعي تراكمي تقدمي. هذه الشعوب تفكر قبل كل شيء عبر الاسطورة التي تحكي تواريخ لازمنية. يتم وصف فكر هذه الشعوب بالبدائية، وهو رمز ونتاج معاً لضعفها وعجزها

(37) françois Chatelet "récit". op. cit. p.8.

(38) Michel Foucault. La quinzaine littéraire. N°5, 1966. 18.

ترجمة بيت الحكمة.

(39) Claude Lévi- Strauss "Tristes tropiques". Plon. 1955. p.63-64.

عن استقبال التطورات التكنولوجية. غير أن البحث الإثنولوجي مع كلود ليفي ستراوس يكذب ذلك. ان الأمر يتعلق لا بفكر بدائي (أي غير متحضر) بقدر ما يتعلق بفكر متوحش (أي غير مدجن). انه فكر لا يجهل التاريخ، لا يتعلق الأمر بمجتمعات «ساخنة» تستبطن الصيرورة التاريخية. فالقبول بالتاريخية إذن هو اختيار ايديولوجي.
ومن هنا ينتقد كلود ليفي ستراوس ادعاءات التاريخ الشامل L'histoire totale عند سارتر مفضلاً عليها تواريخ جزئية: «بقدر ما يسعى التاريخ إلى أن يصبح ذا دلالة فإنه يحكم عليه بأن يختار مناطق وعصوراً وجماعات من الناس والأفراد ضمن هذه الجماعات وأن يخرجها، كأشكال منفصلة، على متصل صالح كي يستخدم كلوحة خلفية»(٤٠). خلف التاريخ إذن يجابه كلود ليفي ستراوس فلسفة التاريخ وفلسفة المعنى. وهذا أيضاً ما سيحاوله فوكو في كتاباته الأولى.

إن ما عمل عليه فوكو في هذه المرحلة هو إبراز أن تاريخ المعارف لا يخضع فقط للقانون العام لتقدم العقل البشري، كما أن الوعي البشري أو العقل الإنساني ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه بمعنى ما من المعاني. ان هناك نوعاً من «اللاشعور» يحكم تطور ونمو المعارف ويخضع تاريخ وصيرورة وحلقات وحوادث هذه المعارف إلى عدد معين من القوانين والتحديدات يحاول فوكو الكشف عنها، ومن ثمة يصطدم بالتاريخ. لذلك فهو أيضاً ينتقد فلسفة التاريخ كما وجدت عند سارتر وميرلوبونتي. «ان التاريخ بالنسبة للفلاسفة هو نوع من الاستمرارية الضخمة العريضة التي تتشابك فيها حرية الأفراد بالتحديدات الاقتصادية والاجتماعية. وما أن يمس المرء بعضاً من هذه الموضوعات الكبرى كالاستمرارية والممارسة الفعلية للحرية الانسانية وتمفصل الحرية الفردية على التحديدات الاجتماعية، ما أن تمس إحدى هذه الاسطورات الثلاث حتى يصرخ هؤلاء الناس الطيبون متهمينك باغتصاب التاريخ أو اغتياله»(٤١). ما يريد أن يقوله فوكو ضد فلاسفة المعنى هو ان التاريخ لا معنى له، غير ان هذه المقولة تتخذ عنده صبغة خاصة: «ان التاريخ لا «معنى» له، هذا لا يعني انه عبث أو غير متناسق. انه على العكس من ذلك معقول ويجب أن يحلل حتى في أدق دقائقه: غير أن ذلك يجب أن يتم حسب معقولية الصراعات والاستراتيجيات والتكتيكات»(٤٢). ويخلص ميشيل فوكو بشكل

(40) Claude Lévi- Strauss "la pensée sauvage' Plon. 1962. p.341.
(41) Michel Foucault. La quinzaine littéraire N°5 p.23.
(42) Michel Foucault. Dialogue avec M. Fontana. op. cit. p.19.

جيد أعماله الأساسية قبل ثورة ١٩٦٨ ـ «تاريخ الجنون» ١٩٦١، «مولد الطب العيادي» ١٩٦٣ «الكلمات والأشياء» ١٩٦٦ ـ فيما يلي: «من التجربة ـ الحد الآخر إلى الأشكال التكوينية للمعرفة الطبية، ومن هذه الأشكال إلى نظام الأشياء وإلى فكر الذات، فإن ما يعرض نفسه على التحليل الاركيولوجي هو المعرفة الكلاسيكية كلها، أو قبل ذلك، هو هذه العتبة التي تفصلنا عن الفكر الكلاسيكي وتشكل حداثتنا»(٤٣). هذا الشكل الجديد من التفكير الذي يقطع مع منطق التطابق الكلاسيكي، وينقذ الفلسفة من تجربة الإنغلاق Clôture الذي انتهت إليه مع هيغل، معتمداً على نيتشه وهيدغر، أو على نيتشه كما قرأه هيدغر، يلتقي فيه على الأقل أولئك الذين أصبحوا اليوم ينعتون في تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة بـ«فلاسفة الاختلاف»: ميشيل فوكو، جاك دريدا، جيل دولوز.

يدخل «فكر الاختلاف» في حوار مع الفلسفة الكلاسيكية، ان ما يأخذه عليها هو إقصاء الآخر والاستحواذ عليه انطلوجياً وسياسياً. يقول جاك دريدا «بتحديدها للوجود كحضور (حضور لذاته على شكل موضوع أو حضور لذاته كصنف للوعي)، فإن الميتافيزيقا لم يكن لها أن تعالج العلامة إلا كشيء عابر»(٤٤)، وينقل جيل دولوز هذه الصورة إلى السياسي وإلى التاريخ: «كان تاريخ الفلسفة دائماً في خدمة السلطة في الفلسفة وحتى في الفكر»(٤٥) لأن الفلسفة كانت دائماً إذا عرض عليها أن تفكر في المحسوس، فإنها ستقول عنه بأنه متعدد ومتنوع، لكنها ستحاول إلغاء تعدده وتنوعه في وحدة معنى يفترض أنها ثابتة. وإذا عرض عليها أن تفكر في المتعدد الاجتماعي فإنها ستؤكد انه غير منسجم أو على غير مستوى واحد، وستحاول أن توحده وتضمه في وحدة الدولة. منطق الفلسفة إذن هو «منطق التطابق» logique de l'indentité سواء تعلق الأمر بتطابق الوعي أو الكوجيطو أو الذات أو الدولة، كل هذه المقولات مطلقة. غير ان الحلم يشكك في وضوح الوعي (دريدا)، والفن يدحض التمثل (دولوز)، والمنبوذ يضغط على الوحدة السعيدة للدولة (فوكو).

الفلسفة إذن هي «تقنية لاختزال الفوارق، وأداة نسقية عجيبة موجهة نحو إلغاء

---

(43) Michel Foucault "les mots et les choses" nrf. Gallimard 1966 p.15- 16.

(44) Jacques Derrida "marges de la philosophie" éd. de minuit 1972. p.82.

(45) Gilles Deleuze et Parret. Dialogues éd. Minuit p.19.

التعارضات»[٤٦]، غير أن الفكر الذي اعترف بالتناقضات، الفكر الجدلي، لم يسلم نفسه من هيمنة ميتافيزيقا التطابق. فلقد احتفظ بالتطابق (أهواء) وجعل الاختلاف (الآخرية L'altérité) تابعاً له. انه أكد على «تطابق التطابق والاختلاف» (هيغل). يقول دولوز: «ان الاختلاف لا يتضمن السالب ولا يتم جره إلى التناقض إلا بقدر ما تتركه يشكل تابعاً للمتطابق»[٤٧] وكما واجه كلود ليفي ستراوس فلسفة التاريخ، فإن «فكر الاختلاف» أيضاً سيعتبر فلسفة التاريخ فلسفة للدولة وللوحدة. انها تبرير للتوتاليتارية وإقصاء للمنشق. يقول ميشيل فوكو: «ان تاريخ الجنون سيكون تاريخ الآخر ـ تاريخ كل ما يعتبر بالنسبة لثقافة ما داخلياً وغريباً، إذن يجب إقصاؤه (لتجنب خطره الداخلي) ولكن عن طريق حجزه (للحد من آخريته)، في حين سيكون تاريخ نظام الأشياء تاريخ الذات du même تاريخ كل ما يشكل بالنسبة لثقافة ما شيئاً مشتتاً وتابعاً، وهو ما يجب إذن تمييزه بإشارات وجمعه في تطابقات»[٤٨] هذا الآخر قد يكون كتابة (دريدا) أو رغبة (دولوز) أو حمقى (فوكو). إنه «الانسياب اللانهائي للخارج» (بلانشو). هل يمكن بهذا المعنى إذن أن نتجاوز حد السياج ـ الانغلاق؟ أن نمارس فلسفة ما؟ مع «فكر الاختلاف» ستتطور الفلسفة عبر هوامشها عبر «تضبيب الخط الذي يفصل بين نص وهامشه» (دريدا)، أو: «جعل دور تاريخ الفلسفة مشابهاً لعملية التلصيق في الفن التشكيلي» (دولوز)، أو «أن نتحدث في لغة الذات عن قيمة الآخر» (فوكو).

كان «فكر الاختلاف» في أوانه يبدو غريباً فلم يتم الانتباه إليه. 'يقول ميشيل فوكو: «إن ما حاولت أن أقوم به في هذا الميدان من جانبي استقبل بصمت كبير في أوساط اليسار الفرنسي المثقف. وانه فقط حوالي ٦٨، وبالرغم من التقليد الماركسي وضد الحزب الشيوعي أخذت هذه الأسئلة دلالتها السياسية»[٤٩]. نحن على أعتاب ثورة ٦٨ إذن.

---

(46) Frédéric Darmau et Pierre- Yves Mate "promotion de la différence". raison présente N°79 p.46.

(47) Gilles Deleuse "différance et répétition". PUF 1966 p.1.

(48) Michel Foucault "les mots et les choses" op. cit. p.15.

(49) Michel Foucault "vérité et pouvoir" op. cit. p.17.

الفصل الخامس

ثورة ماي ٦٨. الحدث والدلالة

"1968, fut un raz de marée de Paroles,
les Français ont prononcé alors toutes les paroles
imprononcées qu'ils tenaient enfermées dans
la cage de leur for intérieur".
Vladimir Jankélévitch

جاء في التقرير السنوي للحكومة الفرنسية المتعلق بالشباب «الكتاب الأبيض حول الشباب» ماي ١٩٦٧ : «إن الشاب الفرنسي يفكر في الزواج مبكراً. . . وهدفه الأول والأسمى هو النجاح المهني. لهذا ففي انتظار تحقيق هذا يعمد، إذا كان شاباً، إلى الادخار ليشتري سيارة، وإذا كانت شابة، تدخر لشراء جهاز عروس. . . إنه يهتم بكل المشاكل الكبرى في الحاضر، ولكنه لا يطالب بالدخول إلى الحياة السياسية مبكراً ـ فـ٧٢٪ من الشباب يعتقدون انه لا يجب تخفيض حق التصويت إلى أقل من ٢١ سنة ـ ان الشاب الفرنسي لا يفكر في الحرب المقبلة ويعتقد أن المستقبل رهين بالفعالية الصناعية خصوصاً وبالنظام الداخلي والتحام السكان»[1]. يذكرنا هذا التصريح الهادىء ـ بالمقارنة مع الثورة الجارفة التي حدثته وراءه بشهور فقط ـ بتلك التصريحات «الغافلة» التي بمجرد أن أدلى بها أصحابها تحقق عكسها تماماً، كتصريح الرئيس الأمريكي هوفر ـ وأمريكا على حافة هاوية أخطر أزمة عرفها العالم الرأسمالي ١٩٢٩ — «إن الاقتصاد الأمريكي بخير»، أو تصريح العالم بوانكريه ـ والعلم آنذاك مقبل على أخطر أزمة في تاريخه ـ «الآن بلغنا الدقة المطلوبة». ذلك انه بعد هذا التقرير الحكومي الرسمي سيأتي الطوفان، ثورة ماي ٦٨ الطلابية، أعنف وأكبر ثورة طلابية اجتماعية عرفها العالم الصناعي المتمدن. لا يتعلق الأمر في هـذا الفصل بإعادة بنـاء الحدث في تفاصيله وحيثياتـه، ولا بنقل المواقف

(1) Cité par Hervé Hamon et Patrick Rotman in "génération". T1. "les années de rêve" Seuil. mars 1987 p.401.

المؤيدة أو المعارضه له. ان ما سنعمل عليه هنا هو «اقتناص» ما يفيدنا في التمهيد لإشكالياتنا: المثقف والسلطة، الحدث وتأويله، نموذج «الفلاسفة الجدد». والسؤال الذي سيرافقنا، بل سيوجهنا، طيلة هذا العرض هو: كيف يصبح الحديث عن فكر ٦٨ أمراً ممكناً؟. ذلك انه لوحظ مؤخراً رجوع قوي إلى الحديث عما سمي جزافاً بـ«فكر ٦٨»، حيث تم وضع مفكرين ذوي اهتمامات متباعدة أحياناً ومتعارضة أحياناً أخرى في سلة واحدة بدعوى انهم يشتركون في المناداة «بموت الانسان» وانهم ملهمو هذا الفكر. والواقع انه حتى لو سلمنا بانتماء مفكرين كألتوسير وفوكو إلى هذا الفضاء، فإننا لا نرى كيف يمكن إقحام كلود ليفي ستراوس في خانة «فكر ٦٨» وهو الذي ظل باستمرار يناصب العداء لهذه الثورة!، بل كيف يمكن اعتبار ثورة ٦٨ حاملة «للنزعة معادية للدعوة الانسانية» ولدعوة إلى «موت الانسان» في حين ان التباسات هذه «الدعوة» لا تخفى على باحث!.. لذلك سنركز هنا على «فكر ٦٨» كما تشكل داخل جدران الجامعات الفرنسية وضمن المناشير والبيانات التي حملت بذوره، لا كما من المفترض أن يكون قد تشكل داخل «ذهن» مفكرين يصعب جمعهم في كفة واحدة.

لا يمكن في رأينا الحديث عن «فكر ٦٨» إلا عبر ثلاث قنوات سنفصّل الحديث عنها في هذا العرض.

كيف يصبح الحديث عن «فكر ٦٨» أمراً ممكناً؟

إن ما سنحاوله أولاً هو تقديم «قراءة» لهذا الفكر و«دمه يتقاطر». قراءته في عفويته، في صفاء الفكرة واختلاط مضمونها، في أخطائه التعبيرية النحوية والاملائية، في انسياباته وانقطاعاته، قراءته في.. شذراته، سنجول من خلال هذه «القراءة» عبر جدران أهم الجامعات الفرنسية «لنقرأ ما كتب وما لم يكتب على هذه الجدران فنعيد «بناءه»، سنتخذ الجدران كنص، لكن كنص مفتوح تعددت الأيدي التي كتبته. فـ«فكر ٦٨» فكر كتبته أيادي متعددة، أكثر من يدين على أقل تقدير. لا يتعلق الأمر بكتابة حائطية تدعي «موت المؤلف»، إذ يجب دائماً أن نتذكر أن ما حدث في «١٩٦٨: كان ثورة فكرية لـ«نحن ضد البنية، لسارتر ضد ليفي ستراوس، «للبراكسيس» ضد المؤسسات، «لليسارية» ضد الحزب الشيوعي»[٢] غير ان هذا لا يعني مطلقاً ـ عكس ما توحي به قولة ريمون آرون هذه ـ ان ثورة ماي ٦٨ قد حققت «انتقاماً» لمفكر ضد آخر أو أنها، في كل ما

---

(2) Raymond Aron Mémoires, op. cit, p.482.

نادت به، أعادت استنساخ أفكار جماعة أو مذهب. لا يمكن أن نفهم ثورة ماي ٦٨ إلا في استقلالها، لا في بحث مستحيل عن «الأسماء التي تقف خلفها» عبر مزج mixage نصوص غائبة أو تناص مفترض. قد نجد في ماي ٦٨ تناصاً دينامياً أو استشهادات واقتباسات عفوية، ولكن التناص هنا يوظف لصالح الحدث والممارسة بقدر ما آمنت بها ثورة ماي. ربما قد يعود ذلك إلى أنها كانت تؤمن في قرارة نفسها بأنها كانت عاجزة عن تحقيق «البراكسيس»، ولكن هذا كان لا يهمها بقدر ما كان يهمها «صنع الحدث» وعبادته. لذلك فنحن حين نصف بيانات ماي ٦٨ بـ: «السوريالية» أو «الفوضوية» أو «الماركسية»، حين ننسبها إلى مذهب بعينه، فهذه ليست إلا طريقة استعارية في الكلام.

إن أول ما يطالعنا عبر هذه الكتابات الحائطية هو الإقرار الأولي بأن «الجدران تتكلم»، فالجدار هنا لم يصبح رمزاً لسيادة المؤسسة الثقافية الجامعية.. ليس سياجاً اسمنتياً يحفظ الجامعة من غارات الفكر المنحرف أو المتوحش. إنه أشبه ما يكون بورش فنان حيث ألوان الكتابات ـ الشذرات تتقاطع وتتراص. لم تشهد جدران ما عبر التاريخ من تراص أسماء فكرية متنافرة أحياناً بقدر ما شهدته جدران السوربون في «حفلة» ماي ٦٨ حيث تم تحقيق «تصالحات» فكرية لم تكن ممكنة عند أصحابها: ماركس بؤس الفلسفة إلى جانب برودون فلسفة البؤس، باكونين الفوضوي إلى جانب لينين التنظيمي، كان التنافر أحياناً (سان أوغسطين، سان جوست)، يغطي الانسجام (اندريه بريتون، رونيه شار). كل ذلك في ملحمة هذيانات بدون توقف.

«الجدران تتكلم» فلنستمع إذن ولنصغ. لكن باسم من تتحدث هذه الجدران؟[٣].

«هنا نحن عفوية»، باسم عفوية الجماعة، باسم انكسار الصوت الواحد، باسم التعدد، باسم الاختلاف. ان أول قيمة لشذرات ثورة ٦٨ كونها «بيانات اختلافية»: اختلافية ثورة ٦٨ في مجابهة سلطة «ديغولية»، اختلافية ثورة ٦٨ في مجابهة «جامعة بورجوازية»، اختلافية ثورة ٦٨ في مواجهة حداثة «بوليسية»، اختلافية ثورة ٦٨ في مواجهة نخبة أساتذة «رجعية»، جماعة يسارية «انتهازية».. الاختلافية هنا ليست اختلافية شاعرية غرائبية، اختلافية مونتسكيو أو بعض المستشرقين أو الاثنولوجيين»، فليسقط الاستشراق العجائبي الجديد». ان الاختلاف هنا هو قبل كل شيء رفض لمصير

(3) Julien Besançon "les murs ont la parole. journal mural. Mai 68". Claude Tchou édition 1968.

خلقته الحضارة المادية الصناعية وبشكل أعمى، انه رفض لحداثة أبدعها «عقل بوليسي»، «ليست حداثتنا إلا تحديثاً للبوليس». يدخل فكر ٦٨ في حوار اختلافي مع الحداثة المفروضة من أعلى، حيث تقمع الحياة والرغبات والعواطف ويفتح المجال لحداثة «بوليسية». ومن ثمة تحدد ثورة ماي ٦٨ «لائحة» من «أعداء الثورة» تواجههم بلا هوادة: ضد الرأسمالية، ضد البيروقراطية، ضد مثقفي اليسارية. هذه المواجهة تأخذ طابع كتابة حائطية معادية توحي بالعملية «الاستدلالية» التالية: «لا يمكن للإنسانية أن تعيش حرة إلا حين يشنق آخر رأسمالي بمصارين آخر بيروقراطي»، و«لن تصبح الانسانية سعيدة إلا حين يشنق آخر رأسمالي بمصارين آخر يساري»، فإذن: «حين يشنق آخر علماء الاجتماع بمصارين آخر بيروقراطي فهل ستكون لدينا بعد ذلك مشاكل؟».

الرأسمالي، البيروقراطي، اليساري، عالم الاجتماع ـ الاستاذ: هذه هي الوجوه العارية لحداثة بوليسية، والمعرفة هي سلطة هذه الحداثة، وحامل المعرفة هو الاستاذ «أيها الأساتذة ان شيخوختكم توازي شيخوخة ثقافتكم. ان حداثتكم ليست إلا تحديثاً للبوليس». ومن النماذج التي انصب عليها حنق الطلبة: ادغار موران، ألآن تورين، هنري لوفيفر. «أيها الإله، أنا أتهمك بكونك مثقفاً يسارياً».

لقد استهدفت ثورة ماي ٦٨ الحداثة الغربية وتوابعها، وكانت وسيلة هذا الاستهداف هي الاغتصاب. فبيانات ٦٨ هي بيانات اغتصابية المتاريس les barricades هي رمز لاغتصاب الجامعة زهر الحضارة الاوليغارشية، واغتصاب الجامعة اقتضى اغتصاب جدرانها، «الجدار يسبح في مجده الخاص» كما يتلذذ الطالب بفعل مضاجعته للجامعة. اللغة نفسها يجب اغتصابها، «اللغة قسر اجتماعي»، واغتصابها يتم عن طريق اغتصاب قواعدها. لم تمتلىء جدران بأخطاء لغوية وإملائية ونحوية بقدر ما امتلأت جدران ماي ٦٨. والخطاب أيضاً يجب اغتصابه، «كل خطاب هو لاثوري»، أو كما قال بارث فيما بعد: «كل خطاب هو فاشستي»، وذلك لأن «من يتحدث عن الحب يحطمه». والكتابة أيضاً يجب اغتصابها، فهي أولاً أصبحت على الهامش، هامش الدروس، هامش المقرر، على الحائط وبهذا يمكن اعتبار الكتابة الحائطية في ماي ٦٨ تعليقاً على دروس الأساتذة les mandarins ثم ثانياً لم تصبح أمراً ضرورياً «ليس لي ما أكتبه». هذا الاغتصاب، علاوة على طابعه الرمزي، يكتسي بعداً آخر هو البعد التخييلي، فبيانات ٦٨ هي بيانات من أجل توسيع أفق المتخيل l'imaginaire: «الخيال يأخذ السلطة»،

فسلطة الخيال أولاً هي ضد سلطة الواقع، ان الحزب كشكل تنظيمي يمكن أن يكون أداة بيروقراطية «لا للتوتاليتارية». ان أفق المتخيل لم يصبح أفق تنظيم الحزب، بل أصبح أفق المجالس العمالية والديمقراطية المباشرة، «السلطة للمجالس العمالية»، «نريد الديمقراطية المباشرة». لم تقس ثورة ماي ٦٨ على رجال السياسة الفرنسيين بقدر ما قست على اليساريين وأكثر من قسوتها على الجنرال ديغول.

حين يأخذ الخيال السلطة يرسم في الفضاء إشارات لما يحققه، «الحلم حقيقة»، وكأن بيانات ٦٨ هي بيانات سوريالية، «الحلم حقيقة»، «الحب يأخذ السلطة»، «الحركة ليست رد فعل، انها فعل خلاق»، «اعلن حالة السعادة الدائمة»، «انسوا كل ما تعلمتموه، ابدأوا بالحلم» «لتسقط الواقعية الاشتراكية ولتحيا السوريالية».. مثل هذه الشعارات «السوريالية» لا تكتفي بنفسها بل هي تستدعي استشهادات سوريالية متعددة: رينيه شار، اندريه بريتون، لوي آرغون.

عنف الحلم، عنف المتخيل، عنف الاغتصاب: تلك أهم ملامح ثورة ماي ٦٨. فما الذي كانت تريد أن تحققه هذه الثورة ولو على صعيد المتخيل؟. يلخص هذا الشعار بشكل جيد مطالب ماي ٦٨: «إبداعية، عفوية، حياة». الإبداعية هي عملية خلق مستمرة، هي سيلان إبداع. والعفوية هي عفوية خلق مستمر، هي عفوية إبداع، والحياة هي خلق عفوية دائمة، هي سيلان حياة إبداع. لذلك «يحيا هرقليطس، وليسقط بارمنيدس»، فاسم هرقليطس يتردد في أماكن متعددة من الجدران، «الصراع أبو الأشياء» «الفكر الذي يظل ثابتاً يتعفن». وهذا ما يفسر أيضاً «التحامل على سلطة «البنية»، «لا يمكن إعادة التجصيص فالبنية فاسدة»، «لا نريد أن يكون الانسان في خدمة البنيات، نريد أن تكون البنية في خدمة الانسان».

عنف المتخيل إذن هو مجال ثورة ماي ٦٨، والعفوية والابداعية والحياة هما فضاءاتها الامكانية. ليس أعدى عند طلبة ماي ٦٨ مِن خنوع الواقعي، لأن الواقعي هو وليد حداثة بوليسية، أما فضاء ماي ٦٨ فهو فضاء الإمكان أو لنقل الاستحالة، فضاء المبالغة: «المبالغة بداية الإبداع»، «لنكن واقعيين، لنطلب المستحيل»، فضاء تحقيق الرغبة. ماي ٦٨ هو تحقيق لانفجار الرغبة، هناك «استدلال» من طبيعة: «كل أولئك الذين يعتبرون رغباتهم كواقع هم أولئك الذين يؤمنون بواقع رغباتهم» و«اعتبر رغباتي واقعاً لأني أؤمن بالواقع»، إذن «رغباتي هي الواقع»، هذه الفلسفة في الرغبة ترتبط بالتحرر «ان تحرير الانسان إما أن يكون شاملاً أو لا يكون»، «تحرروا من السوربون»،

«لا تحرروني إني أتكلف بذلك لوحدي»، وذلك لأن «الطبيعة لم تخلق عبيداً ولا أسياداً، لا أريد أن أسن قوانين ولا أن أخضع لها». وهذا التحرر يرتبط بالتحطيم، ذلك ان «الرغبة في التحطيم هي ايمان خلاق» كما يقول باكونين، فـ«لنحطم الجامعة» والرغبة في التحطيم هي رغبة في الثورة: «أحبك يا ثورة»، «لا يمكن التصديق بالثورة لأنها حقيقية»، «الجدة ثورية والحقيقة أيضاً»!. والرغبة في الثورة هي رغبة في الحياة. شذرات ماي ٦٨ تعادي كل ما هو ضد الحياة، حتى الموت «الموت هو بالضرورة معاد للثورة»، حتى الثقافة «الثقافة هي الحياة مقلوبة»، والديغولية «الديغولية هي نقيض الحياة».. بيانات ٦٨ تدعي أحياناً الانتساب إلى باكونين، إلى الفوضوية، «الفوضى هي أنا»، يقول البيان للكنائس كيفما كان نوعها «كفى»، ويقول عن المقدس «المقدس هو العدو»، يقول للسلطة «ممنوع المنع»، فلا «أستاذ ولا إله، الإله هو أنا»، و«الامتحانات = عبودية، ترقية اجتماعية، مجتمع تراتبي»، و«لنحرق البضاعة»، و«ليسقط مجتمع الفرجة ـ البضاعة»، فحتى «لا نستهلك ماركس» يجب أن نعترف أن «الدولة هي كل واحد منا» وأن «بداخلنا شرطي يرقد»، لذلك «العدمية يجب أن تبتدىء من نفسها» و«الثورة تبدأ بتشكيك فلنشكك في أنفسنا أولاً». لكن إلى متى ستنتهي هذه الثورة؟.، «إننا لم نعمل إلا تمرداً ضمن ثورتنا»، «لا يتعلق الأمر يا سيدي بثورة، انها قفزة»، «هناك في فرنسا ٣٨٠٠٠ كومونة، نحن الآن في الثانية»، أخيراً «ليس لدي ما أقوله»، لأني «لا أحب أن أكتب على الجدران» وحتى لو أمكن ذلك «ليس لدي الوقت الكافي للكتابة» لأنني أعيش في «المدينة التي أميرها.. طالب»[3].

كيف يمكن من جديد الحديث عن «فكر ٦٨» في «المدينة التي أميرها... طالب»؟ هناك إمكانية أخرى للحديث عن «فكر ٦٨»، فعفوية الكتابة الحائطية كانت مجرد نبراس لمن يريد أن يحفر في الجذور الفكرية لثورة ٦٨، لذلك فهي كانت ككهف أفلاطون تخفي حقائق أخرى بقدر ما كانت تعكس أشباحها. هذه الحقائق المخفاة قد نجد جزءاً منها في كتاب حاول جمع شتات كل البيانات والمناشير التي أصدرتها الثورة، ويتعلق الأمر بكتاب «أفكار ماي»[4]، الذي سنعتمده للوقوف عند أهم دلالات هذا الحدث. سنقف أولاً، لاستكمال الحديث عن «فكر ٦٨»، عند أهم البيانات الصادرة عن ثورة ماي ٦٨. جاء في بيان ٢٢ مارس الذي أدى إلى انفجار الثورة: «إن الجامعة الفرنسية في سنة ١٩٦٨

(3) Ibid. جميع الاستشهادات مأخوذة من الكتاب المذكور.

(4) Sylvain Zegel: "les idées de mai". Coll idées. nrf. Gallimard 1968.

بسعيها إلى الاندماج الكامل في نظام الانتاج الرأسمالي أصبحت جامعة طبقية. ويجب أن نلاحظ انه إذا كان التعارض الاجتماعي، في النظام الفيودالي، مرتبطاً بالدم والولادة، وكان في القرن التاسع عشر بين أرباب العمل والعمال، فإنه اليوم أصبح تعارضاً بين من يعرف ومن لا يعرف وخلق بذلك سلطة للأول على الثاني»[٥]. ويضيف البيان موضحاً بأن العلم أصبح قابلاً للتوجيه إلى أغراض إيديولوجية معينة، وأن «مستقبل الطلبة أصبح إذن مستقبل «كلاب حراسة»، حملة الايديولوجية البورجوازية»، غير أنه بالنسبة لبعض الطلبة لم تلعب اللعبة بأكملها، فهناك «إمكانية نقد»، إلا أنها محدودة لأنه «لا يمكن خلق جزيرة اشتراكية داخل مجتمع رأسمالي، وأنه على أية حال يبقى العمال وليس الطلبةُ هم القوة المحركة لعملية تغيير المجتمع»[٦]. غير ان الاحساس بحدود العمل الطلابي هو في نفس الوقت تحديد لواقعيته وأهم شيء يمكن القيام به هو إحداث جامعة نقدية أو ناقدة université critique هذه الجامعة الناقدة يحدد البيان ما ستكون عليه: «نوعان من الدروس يشكلان برنامج الجامعة النقدية: دروس موازية لدروس الجامعة، غير أنها دروس لنقد الايديولوجيا (دروس مضادة)، ودروس متعلقة بـ«العلاقة بين الممارسة والنظرية»[٧] مستوحية بذلك تجربة الطلبة الألمان. لذلك، سيسعى الطلبة منذ البداية إلى تحقيق هدفين: ١ـ الاتصال المستمر بالعمال ٢ـ احتلال الجامعة. ففي عملية الاتصال بالعمال كانت هناك صعوبات كبرى، لقد اصطدم الطلبة بـ«الآلية البيروقراطية» للنقابات العمالية اليسارية وللحزب الشيوعي الذي اعتبر حركات الطلبة «جماعات غريبة عن الأوساط العمالية»، واتهمها بكونها «تريد خدمة أرباب العمل».

وفي يوم الثالث عشر من شهر ماي ٦٨ يصدر بيان موضح: «إن الثورة التي ابتدأت الآن تريد أن تضع موضع سؤال ليس فقط المجتمع الرأسمالي ولكن أيضاً الحضارة الصناعية. على مجتمع الاستهلاك أن يفنى بموت عنيف. على مجتمع الاستلاب أن يفنى بموت عنيف. نريد عالماً جديداً وأصيلاً»[٨]. وتبدو السوربون خلف المتاريس «مدينة أميرها . . طالب»، حيث تتحول الجدران إلى شذرات والقاعات إلى مجالات للمناقشة. تتشكل «لجنة للاحتلال» و«جمعية عامة». تقول هذه اللجنة في بيانها: «سواء كنت جامعياً أم لا، كل واحد يمكنه أن يناقش مع أي كان. غير ان التنسيق مع لجنة الاحتلال

(5) Ibid p.33.
(6) Ibid p.34.
(7) Ibid p.35.
(8) Ibid p.62.

والجمعية العامة يمكن من توسيع الحوار. . إذا كانت الموضوعات المطروحة للنقاش غير مناسبة لكم، نظموا أنتم أنفسكم نقاشاً، وذلك باتباع الخطوات التالية:

أ ـ إبحثوا عن قاعة فارغة.

ب ـ ضعوا على بابها ورقة توضح موضوع المناقشة.

جـ ـ قوموا بإعلام لجنة احتلال السوربون. . وحددوا مكان الاجتماع، الموضوع والساعة التي تبدأ فيها المناقشة، لكي نتمكن من الإجابة عن تساؤلات المعنيين.

د ـ حرروا بياناً يمكنكم أن تنشروه في السوربون»[٩].

بالفعل لم يتبادل الفرنسيون الكلمات والأقوال قدر ما تبادلوه في ماي ٦٨، وإبان قضية دريفوس. فلقد كانت ثورة ماي ٦٨ ـ كما لاحظ ذلك جيداً الفيلسوف الفرنسي جانكلفيتش ـ موجة عارمة من تبادل الكلمات بين الفرنسيين. يصف أحد أولئك الذين عاينوا الحدث السوربون آنذاك متحدثاً عن جو «الديمقراطية الثقافية»: «هنا يتم تحضير إصلاح للجامعة، وهناك يتم وضع استراتيجية للثورة، وفي مكان آخر تتم دراسة تحولات الثقافة، كل الثقافات»[١٠]. وبقدر ما كان الطلبة آنذاك يتفقون حول فلسفة التبادل الحواري للأقوال هذه، بقدر ما كانوا يختلفون في تحديد أهداف ووسائل «ثورتهم»، فـ«بمجرد ما يتعلق الأمر بتحديد أهداف ووسائل «ثورتهم» بمصطلحات دقيقة واضحة، حتى يدخل الطلبة في مناقشات بيزنطية مضطربة وبلا نهاية. في حين أن الأمر في مستوى الحركة كان واضحاً وقد بدا إتحاد بديهي تقريباً في شأنها»[١١]. غير ان ما كان يشد في التبادل الحر للكلمات في سوق الأقوال هذه التي خلقتها ثورة ماي ٦٨، هو تعامل هذه الثورة مع المؤسسات الاجتماعية السائدة. هنا تكمن أصالة ثورة ماي ٦٨ وتكمن أيضاً مفارقاتها الصعبة. ان ما يثير الانتباه بالفعل في ثورة ماي ٦٨ هو حضور «خطاب قاتل»، خطاب أعلن موت الكثير من القداسات بل أعلن موته. سنقف هنا عند «خطاب الموت» هذا الذي نعتقد أنه لا يمكن فهمه إلا في إطار خطابات ترسخت في الساحة الثقافية الفرنسية منذ الستينات، وأعني بذلك الخطاب حول «موت الانسان»، «موت المؤلف». . والذي ربما يجد أصله في خطاب «موت الإله». ما أكدت عليه بعض بلاغات ماي ٦٨ هو «موت الطالب نفسه»، يقول أحد هذه البلاغات «ليس هناك

(9) Ibid p.63- 64.

(10) Ibid p.66.

(11) Michel Legris "Dada et Marx à la Sorbonne". LE MONDE. 18 mai 1968. p.4.

مطلقاً مشكل طلابي، ان مفهوم الطالب أصبح مفهوماً رثاً. . لنلغ أنفسنا كمسيَّرين مستقبلاً، ولنصبح عمالاً»[١٢]. غير ان هذا البلاغ ما يفتأ يؤكد على «موت العامل» نفسه: «لقد أصبح الطالب بروليتاري البورجوازية وأصبح العامل «بورجوازي» العالم الثالث [١٣]. غير انه في «موت العامل» هناك «موت الأب» و«موت الأم» و«موت الاسرة»: إن الأسرة نفسها أسطورة حيّة داخلها لا يمكن أن يوجد أي استقلال حقيقي «إن الاسرة هي الاستلاب نفسه لأنها (١) بؤرة التميز الوظيفي للأشخاص (٢) بؤرة تراتبية الوظائف. وكل تربية جنسية ناتجة عن الآباء تسقط بالضرورة في هذا الرسم المستلب»[١٤]. وبقدر ما يتم انتقاد الأسرة بقدر ما يتم التركيز على «الجسد»، ماي ٦٨ هو أيضاً خلق «الفلسفة الجسد»، يقول هذا البلاغ: «ما يتم تبادله في الحياة الجنسية ليس هو اللذة أساساً بل الجسد»[١٥]. ويؤكد في مكان آخر: «يجب علينا أن نتحدث عن الجسد وعن علاقة الأشياء بالجسد»[١٦]، غير ان هذا الحديث لن يكون حديثاً «ثقافياً» لأن «الثقافة ماتت»، وماتت بالذات لكون «الثقافة هي نقيض الحياة»، تماماً كالحداثة البوليسية واليسارية والديغولية. ولن يكون الحديث عن الجسد حديثاً «فنياً»، ذلك لأن «الفن مات»، وغودار لن يستطيع انقاذه، مات لأنه «نزل إلى الطرقات»، «الفن هو أنتم».

يصعب الحديث إذن عن «فكر ٦٨» بصيغة المفرد، ذلك ان أفكار ٦٨ تنفلت من بين قبضة الأصابع كالماء، فهناك أفكار حول السلطة وحول الثقافة والفن والجنس والجسد. . . هذه الأفكار لا يمكن أن نقف خلفها عن «ذات» منسجمة. فكل حديث عن «فكر ٦٨» هو مغامرة.

كَيف يمكن الحديث عن «فكرة ٦٨» إذن؟

«إن الثورة البورجوازية كانت حقوقية والثورة البروليتارية كَانت اقتصادية، أما ثورتنا فهي ثورة اجتماعية وثقافية تمكن الإنسان من أن يصبح إنساناً وألا يكتفي باعتناق أيديولوجيا أبوية أو انسانوية»[١٧]. لقد طرح كثيراً السؤال: من يقف خلف هذه الثورة؟ واختلف الباحثون حول تحديد هذا التيار الفكري الموجه. ربما يعود هذا الاختلاف بين

---

(12) Sylvain Zegel: "les idées de mai". op. cit. p.91.
(13) Ibid p.92.
(14) Ibid p.98.
(15) Ibid p.103.
(16) Ibid.
(17) Ibid p.95.

الباحثين إلى اختلاف آخر أعمق يتعلق بالاختلاف حول قراءة هذه الثورة، فهي عند البعض «ثورة تم اجهاضها» (اليساريون)، وهي عند البعض الآخر «مواجهة اجتماعية» (الحزب الشيوعي)، وعند آخرين «إنفجار ثقافي» (علماء الاجتماع)، وعند آخرين أزمة «مجتمع معاصر» (جريدة لوموند)، بل هي عند آخرين «نسيم الروح» (موريس كلافيل)، وعند جماعة «أكبر إضراب في تاريخ الرأسمالية» (التوسير)... غير أننا سنقف هنا عبر نصوص أساسية عند أهم القراءات التي قدمت حول ماي ٦٨.

من أبرز القراءات التي قدمت حول ماي ٦٨ القراءة التي جاءت في كتاب ذي عنوان موحٍ لصاحبه ألآن تورين: «حركة ماي أو الشيوعية الطوباوية» (١٩٦٨)، ويمكن أن نلخّص مضمون هذه القراءة في النص الأساسي التالي: «رغم تعارض المواقف، فإن التحليل يظل واحداً، فسواء أعجبنا بالتحرر المفاجىء لقوى وحاجات كَانت مقموعة من طرف الحضارة التقنية والمجتمع الرأسمالي، أو سخطنا على التصرف المخالف للعقل وانعدام روح المسؤولية اللذين احتقرا حاجات الاقتصاد والحياة الثقافية، في كلتي الحالتين تبدو الأزمة كعلامة على اصطدام بمجتمع بالأشياء التي يقمعها والتي يعتبرها البعض بليدة والبعض الآخر رائعة. وبما أن الحركة، خصوصاً منها الطلابية، أعلنت بنفسها في تجمعاتها وعلى جدران الكليات عن إرادة في إحداث القطيعة ولم يكن لها لا برنامج ولا تنظيم، فإن هذا نفسه هو ما جعلها تجذب البعض إليها وجعل البعض الآخر يدينها»[١٨]، وألآن تورين يرفض هذا الإعجاب وهذه الإدانة معاً. فالأمر في ثورة ماي ٦٨ لا يتعلق في رأيه برفض للمجتمع الصناعي وثقافته وإنما بإبراز تناقضاته وصراعاته الاجتماعية الجديدة التي كانت توجد في أحشائه. ان ماي ٦٨ حركة جابهت المظاهر التقليدية في المجتمع الفرنسي ومظاهره التكنوقراطية السائرة في طريق النشوء. ومن ثمة فهذه الحركة إدانة لليوطوبيا السائدة «يوطوبيا أسياد المجتمع التي تعتبر أن حل كل المشاكل يمر عبر قناة التحديث والضبط والادماج». ويخلص إلى القول بأن «حركة ماي ٦٨ خلقت إذن، في نفس الوقت الذي أنشأت فيه قوة مجابهة للطبقة المسيطرة، يوطوبيا مضادة تحررية ومعادية للسلطوية، جماعية وعفوية معاً»[١٩].

هناك قراءة أخرى قد تكون مكملة لهذا الجانب «الطوباوي» الذي تحدث عنه ألآن

---

(18) Alain Touraine "le mouvement de Mai ou le communisme utopique" édit. du seuil 1968 p.9.

(19) Ibid p.11.

تورين وهي قراءة عالم الاجتماع الفرنسي ادغار موران. يتحدث موران عن ثورة ماي ٦٨ باعتبارها «كومونة شباب» وهو يقف عند قراءتين لهذه «الكومونة»: الأولى رسمية تعتبرها احتجاجاً ضد السلطة المتآكلة الشبه إقطاعية لمجتمع الأساتذة، وتجد الحل في الضبط والتحديث، والثانية تعتبرها احتجاجاً على الحياة البورجوازية باعتبارها حياة «متمسكنة»، «رديئة»، و«قمعية»، وهو يعتقد بأن هذه الثورة كانت أساساً: «نوعاً من ١٧٨٩ اجتماعية ـ شبابية تحقق الهجمة التي لم تكن ممكنة إلا بمساعدة المفاهيم الماركسية التي تبرر وتوجه العدوانية، كما تخصب الحركة وتعطي اتساقاً ايديولوجياً لغليان لازال يبحث عن شكله وعن اسمه»[٢٠]. ومن ثمة يصفها بأنها «ثورة بدون وجه» إنها «لعبة ـ كرمس»، «لعبة ـ حرب عصابات»، «لعبة ـ كوكبية»، «لعبة ـ استراتيجية»[٢١]. لكن هذه الأوصاف لا تحمل في نفسها دلالة قدحية، فثورة ماي ٦٨ «على العكس من ذلك، أرى فيها تشخيصاً لخصاصات عميقة في مجتمعنا وإعلاناً للتطورات المستقبلية، أي «تحولات القرن العشرين والواحد والعشرين» وتهييء «تجاوز الحضارة البورجوازية»[٢٢].

إلا أن هناك «قراءات مضادة» لثورة ٦٨، ونحن سنقف هنا على قراءتين مضادتين أساسيتين: قراءة ريمون آرون، وقراءة كلود ليفي ستراوس. لقد وصف ريمون آرون ثورة ماي ٦٨ بـ«سيكو ـ دراما اجتماعية»[٢٣]، بل هو يرى في إمكانية انتصار زعيم الطلبة على الرئيس ديغول «إهانة وطنية»[٢٤] وهو يفسر موقفه هذا بقوله: «كان على السوربون القديمة أن تموت غير أنها لم تكن تستحق الطريقة التي قتلت بها في ماي ٦٨»[٢٥]، إنه يصرح بضرورة «نزع الوهم» و«فك التقديس» الذي أحيط بماي ٦٨، لذلك فهو «يلعب توكفيل» ضد سان جوست وروبسبير ولينين: «لقد عثر الطلبة من جديد على اسلوب الكومونة اليعقوبية أو كومونة ١٨٧١، على نوادي الفكر أو نوادي الفطنة، تلك النوادي التي كان توكفيل أو فلوبير يصفها بكل سخرية واحتقار»[٢٦] ومن ثمة فهو يصف ماي

---

(20) Edgar Morin "la commune étudiante: 2- le peuple et la jeunesse". Le monde du 13 Mai 1968 p.8.

(21) Edgar Morin "La commune juvénile" le monde 18 Mai 1968.

(22) Edgar Morin. Lettre adressée à Raymond Aron, reproduite in "mémoires" op. cit. p.494.

(23) Raymond Aron "mémoires" p.495.

(24) Ibid p.493.

(25) Ibid.

٦٨ بأنه «بداية انهيار الجامعة وليس بداية إصلاحها»، انه «كرنفال» و«ثورة مفقودة»، بل هو «هجمة البرابرة غير الواعين ببربريتهم». وخلاصة موقف ريمون آرون هو ان «حالة الطبيعة التي استمرت خلال أيام من الكرنفال الثوري لا تخلو من سحر، لكنها تصبح بسرعة غير محتملة تماماً كأي نظام من هذا النوع»[٢٧].

ووقف كلود ليفي ستراوس موقفاً مماثلاً لموقف آرون، فهو يصف ثورة ٦٨ بـ«طفولية الجماهير»[٢٨] وهو ينقل لنا في ارتساماته عن هذا الحدث «لقد تجولت في السوربون المحتلة بنظرة إثنوغرافي كما شاركت كذلك مع أصدقاء لي في جلسات تفكير حول الحدث. . . بمجرد ما مرت اللحظة الأولى من حب الاستطلاع، وبمجرد ما تعبت من تلك الطفوليات، أحسست باشمئزاز كبير تجاه ماي ٦٨»[٢٩]. وهو يفسر هذا الاشمئزاز تفسيراً «إثنوغرافياً»: «أنا لا أقبل أن يتم قطع الأشجار لتصنع منها متاريس (الأشجار هي الحياة ويجب أن تحترم)، ولا أن تحول الأماكن العمومية التي هي ملك ومسؤولية الجميع إلى مزابل، أو تملأ العمارات الجامعية وغيرها بالكتابات والملصقات، ولا أقبل أن تشل الأعمال الفكرية وإدارة المؤسسات بالسفسطة والمماحكة»[٣٠]. ومن ثمة فهو يحكم حكماً قاسياً على ثورة ماي ٦٨، إذ لم تكن عنده الا «نزولاً في درج إضافي من سلم انهيار جامعي بدأ منذ زمن بعيد. . . لا أعتقد ان ماي ٦٨ حطم الجامعة وإنما حدث ماي ٦٨ لأن الجامعة كانت آنذاك تتحطم»[٣١].

لقد طرح السؤال دوماً: ما الجهات الفكرية التي تقف خلف ثورة ماي ٦٨؟. إلا أن الأجوبة تعددت واختلفت. إذ يشير المؤرخ الفرنسي رينيه ريمون ان من بين الكتب المسؤولة رمزياً عن هذه الأحداث كتاب بيير بورديو وكلود باسرون «الورثة»، ويلح المحلل النفسي الفرنسي ديديي انزيو Didier Anzzieu على الدور الذي لعبه كتاب سارتر «نقد العقل الجدلي» خصوصاً في طرحه لمفهوم «الجماعة المنصهرة»، ويذهب ريمون آرون إلى أن

---

(26) Raymond Aron "la révolution introuvable: réflexions sur les évènements de Mai" Fayard 1968 p.87.

(27) Ibid. p.15.

(28) C. Lévi- Strauss, lettre adressée à Raymond Aron et reproduite dans "mémoires" op. cit. p.494.

(29) C. Lévi- Strauss et Dédier Eribon "de près et de loin". Ed. Odille Jacob 1988 p.115.

(30) Ibid p.115.

(31) Ibid p.116.

«كتاب هربرت ماركوز، «الانسان ذو البعد الواحد»، كان يحتوي على موضوعات الإدانة: المجتمع التجاري، الاستهلاك الاجباري الضروري لجهاز الانتاج، التلوث، القمع الاجتماعي، التبذير مع حضور الفاقة»(٣٢). غير انه يجب أن نميز بين كتب ذات توجهات «عملية» وأخرى «نظرية»، فمن الكتب العملية التي تم تداولها في ماي ٦٨، كتاب «عن البؤس في الوسط الطلابي» وكتاب «المطول في طريقة استعمال الأجيال لحسن ـ العيش»، وهما كتابان يطرحان المشاكل العملية المرتبطة بالطلبة كشباب. أما الكتابان «النظريان» اللذان يمكن بالفعل أن نقارب ـ دون أن نجزم بشكل عقدي في هذا التقارب ـ بينهما وبين ما حملته ثورة ماي ٦٨ فهما بالفعل: كتاب «الورثة»، وكتاب «الانسان ذو البعد الواحد».

ليس كتاب «الورثة» كتاباً في «الوعي الطلابي» ولا مدخلاً إلى الحياة السياسية للطلبة، بل هو، قبل كل شيء، دراسة سوسيولوجية للنظام التعليمي الفرنسي مركزاً بالخصوص على الجانب المتعلق بـ«الطلبة والثقافة». ان ما يخلص إليه الكتاب، بعد دراسات تطبيقية، هو أن نظام التعليم الفرنسي يعيد انتاج نفسه حيث انه «باعتبار الطالب والاستاذ نتاج النظام، فإنهما يعبران معاً عن منطقة: إذ لا يساهم الطالب بأي شيء فيما يخص توجيه «إنتاج» ونقل المعارف، كما أن الاستاذ لا يستشير (إلا قليلاً) الطالب حول حاجاته»(٣٣)، ومن ثمة فإن هذا النظام يقول بعملية توليد الفوارق الثقافية والاجتماعية، إذ «لا تبدو الفوارق أمام الثقافة واضحة كل الوضوح في أي مكان قدر وضوحها في المجال، الذي في غياب كل تعليم منظم تخضع السلوكات الثقافية فيه إلى محددات اجتماعية أكثر منها إلى منطق الأذواق والحساسيات الفردية»(٣٤). لقد استعملت أفكار هذا الكتاب أحياناً كإنجيل لثورة ماي ٦٨. إلا أن الاحصائيات التي وردت فيه تم تشويهها أحياناً، فنحن نقرأ على جدران إحدى الكليات: «يوجد في الكليات ٦٪ من أبناء العمال، ويوجد في داخليات إعادة التربية ٩٠٪»(٣٥)، يقول ريمون آرون: «كان أتباع بورديو قد انتشروا في السوربون وأخذوا يوزعون مناشير مطابقة في روحها لإنجيل بورديو باسرون. وكان الطلبة من جانبهم يستعملون كتاب «الورثة» ويبالغون في هذا

---

(32) Raymond Aron "mémoires" p.483.

(33) Pierre Bordien et Jean- Claude Passeron: "les héritiers. Les étudiants et la culture". Edit. Minuit 1964 p.64.

(34) Ibid p.32.

(35) Julien Besançon "les murs ont la parole" op. cit. p.122- 123.

الاستعمال[٣٦].

أما كتاب الفيلسوف الأمريكي الألماني الأصل هربرت ماركوز فقد اهتم بالحركات السياسية غير الرسمية والتي تكذب الفلسفة السياسية الكلاسيكية، إذ أن هذه الحركات لا تخضع لتأطير الأحزاب ولا تفسر بالمقولات الماركسية التقليدية. فهناك جماعة ترفض حرب فيتنام، هناك جماعة تقوم بربيع براغ، وهناك حركة منشقة سوفياتية. وبالاعتماد على فرويد يعتقد ماركوز أن المنافسة في الحضارة المعاصرة وآمر المردودية يقمعان الليبدو، وأن الطبقات المنتجة خضعت لضغط قوي وقمع كبير من جراء هذا، الا أنها تندمج أكثر فأكثر في النسق الرأسمالي سواء مادياً أو ايديولوجياً، وبهذا تفقد البروليتاريا الصناعية قوتها الثورية. الطريق المفتوح إذن يأتي من الهوامش، من الفئات الاجتماعية المهمشة والقادرة بفعل تهميشها على خلق السلب والمعارضة الجذرية، لذلك فهي ترفض لعبة المجتمع الصناعي وتحافظ على دينامية مبدأ اللذة. من بين أهم المهمشين الذين ركز عليهم ماركوز: الطلبة. لقد صدر كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» بالانجليزية سنة ١٩٦٤ ولم يترجم إلى الفرنسية إلا بعد ثورة ماي ٦٨ بشهور، إلا أن النقاشات التي كانت تدور حوله، دلت على انه كان معروفاً في الأوساط الطلابية. بل ان من غريب الصدف انه في الأيام الكبرى لماي ٦٨، كانت هناك مناقشات بين ماركوز وبعض المفكرين الفرنسيين باليونسكو حول أهم أطروحاته، وهي فرصة أخرى أكد فيها على أنه «كان يضع في عين الاعتبار، انه طبقاً للخطاطة الماركسية، فإن حظوظ الثورة تكمن أولاً في المجتمعات الصناعية. غير انه بحكم المصالح المشتركة بين الطبقات في هذه البلدان، فإن هربرت ماركوز يضع «الدافع الحيوي» الثوري في «المهمشين»، شعوب غيتوهات السود وفي الطلبة، الذين يرى فيهم «حوافز» الثورة القادمة والقوى الوحيدة القادرة على إحداث «القطيعة» في المجتمع الرأسمالي»[٣٧]. وهو بذلك يؤكد ما جاء في كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» من أنه «خلف الطبقات الشعبية المحافظة يوجد أساس للمهمشين» و«الخارجين على قواعد المجتمع»، السلالات الأخرى، الألوان الأخرى، الطبقات المستغلة المضطهدة والعاطلون وأولئك الذين لا يمكن تشغيلهم. انهم يتموقعون خارج المسلسل الديمقراطي وحياتهم تعبر عن الحاجة، الأكثر عجالة والأكثر واقعية، في وضع

---

(36) Raymond Aron "mémoires" op. cit. p.474.

(37) Herbert Marcuse. cité par Jean Lacouture. Compte rendu des travaux de l'UNESCO. Le monde 12- 13 Mai 1968 p.6.

حد للظروف والمؤسسات التي لا تطاق. . إن معارضتهم تضرب النظام من الخارج، ومن ثمة، فإن النظام لا يمكنه أن يدمجها، انها قوة أساسية تخرق قواعد اللعبة، وبفعل هذا العمل، تظهر أن تلك اللعبة كانت فاسدة»(٣٨).

ترى ما الذي كانته ثورة ماي ٦٨؟ إن الجواب عند هذا السؤال اقتضى منا الوقوف عند ثلاث شهادات لأبرز أولئك الذين قادوها، شهادات تلخص ثورة ماي ٦٨ في جوانب قوتها وضعفها معاً. .

يقول دانييل كوهن بنديت Daniel cohn Bendit أحد أبرز زعماء ٦٨: «يجب أن نقبل بالتناقض الوجداني الذي حملته ثورة ماي ٦٨. لقد كانت مزجاً بين آخر ثورة عرفها القرن التاسع عشر وحركة جديدة لم يسبق لها مثيل وضعت مشاكل آخر القرن العشرين. لقد أصبحنا دفعة واحدة سجناء الميثولوجيا، حيث أن النظرية الثورية كانت رثة ولكننا لم ننتبه أبداً إلى رثتها. لقد احتاج الأمر إلى سنوات لكي نعي بهذا. ان مكتسب ماي ٦٨ هو التجربة التاريخية للفعل الجماعي الذي أسس المتخيل الجماعي. و«فردانية» ماي كانت سليمة ومتجذرة في الجماعة، واليوم نحن نعيش على حنين إلى كرمها وسخائها»(٣٩).

ويقول سيرج جولاي Serge July أحد وجوه ماي ٦٨: «في ٦٨ غيرنا الكوكب. انتقلنا من مجتمع قروي ثقافياً إلى مجتمع مدني، وبينهما رمز المتراس الذي يفصل بين العالمين، ٦٨ كانت تصدعاً، إذ كان للبنيات الثقافية الذهنية نصف قرن من التأخر على التحديث الاقتصادي. انها حنين مجتمع كان في حالة مخاض يبحث على أن يتحرر من السياسي. لكننا كنا لا نقيم على أسس صلبة. نحن، أعني مناضلي الستينات، لقد وضعنا السياسة في حركة اجتماعية وكان هوسنا هو إقامة رباط مع الطبقة العاملة. لقد أعدنا إدخال اسطورة القرن التاسع عشر تلك. لقد قلدنا الثورة بطريقة كاريكاتورية وأعطينا للأحداث باللغة والإشارة طابع ثورة. لقد طبعنا النزعة اليسارية على ماي»(٤٠).

ويقول رولان كاسترو Roland Castro وهو وجه بارز لماي ٦٨: «لقد أحدثنا في المتخيل، الحرب والثورة. لقد حملنا الناس على أن يعتقدوا ويؤمنوا. كان ذلك هو الألم في

---

(38) Herbert Marcuse "l'homme unidimensionel". Coll. Arguments. Edit. Minuit 1968. p.280.

(39) Daniel Cohn- Bendit cité par Hervé Hamon et Patrick Rotman in "Génération" T1: "les années folles". op. cit. p.575.

(40) Ibid p.583.

المخاض دون المرور إلى الفعل، كانت المعاناة أدنى، كان التمثيل، وهذا مكننا من أن نظل خارج جهنم، خارج الجريمة»(٤١).

لكن كيف أصبحت جهنم ممكنة؟ كيف أمكن حدوث الجريمة؟ تلك أهم أسئلة السبعينات: التاريخ لا يطرح الجواب، الدولة الاشتراكية لاتنهار، الدولة الليبرالية تميل أكثر إلى التوتاليتارية. السؤال هو: لماذا السلطة؟ مفهوم السلطة أوسع من مفهوم الدولة. لماذا السلطة بدل لماذا الدولة؟.

---

(41) Ibid p.590.

الفصل السادس

أثر ثورة ماي ٦٨ في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

"Mai 1968: une fracture de notre socle culturel".
Michel Foucault.
"Ceux qui ont la haine de 68, ou qui justifient le reniement, considèrent que c'était symbolique ou imaginaire. Mais ça ne l'a jamais été, c'était une intrusion du réel pure".
Gilles Deleuze.

أدخلت ماي ٦٨ «نقطة استهزاء» في الفكر الفرنسي، وأحدثت «فاصلة تشكك» في مفهوم المثقف، لقد خلقت وعياً حاداً بمفاهيم كالاختلاف والمتخيل والجسد والسلطة. . وبقدر ما وجهت بعض المناحي الفكرية في أواخر الستينات والنصف الأول من السبعينات، بقدر ما وضعت «المثقف» موضع سؤال. ومن الملاحظ ان ما تميزت به ماي ٦٨، علاوة على إدانة واضحة «للسوسيولوجيا باعتبارها إيديولوجيا»، وتشكيل الثلاثي: ـ تورين ـ موران ـ لوفيفر ـ مجال استهزاء واستخفاف غامر، عنف شديد في مخاطبة «المثقف»، وهو عنف اتخذ جميع الأشكال، من الكتابة الحائطية المتحاملة حتى البيانات المدينة بل والمواجهات الكلامية الحادة، وحتى أولئك الذين ساندوها بدون تحفظ لم يسلموا من عنادها الدائم. يمكن للتدليل على عنف مخاطبة المثقف في ثورة ماي ٦٨ الاشارة إلى ثلاثة نماذج: لويس آرغون، جون بول سارتر، جاك لاكان.

في زمن «المدينة التي أميرها. . طالب»، يتقدم الشاعر الفرنسي لويس آرغون إلى ساحة السوربون الغاصة بالطلبة، فيطلب منه زعيم الحركة كوهن بنديت أن يوضح موقفه من المقالات التي تكتبها جريدة «لومانتيه» الشيوعية ضد الطلبة ويمد له مكبر الصوت، فترتفع وسط الطلاب احتجاجات صاخبة وتسمع إهانات من مثل هذه:

ـ ليس للأوغاد الحق في تناول الكلمة.

ـ هنا، يجيب زعيم الحركة، لكل واحد الحق في تناول الكلمة. . حتى ولو كان خائناً.

يعلل الشاعر الشيوعي حضوره بين الطلبة باعتباره «موقفاً شخصياً»، ويضع بين أيديهم العدد اللاحق من مجلته «الرسائل الفرنسية» ليعبروا فيها عن أفكارهم فيرد عليه زعيم الطلبة :

ـ إن جريدتك لا يقرأها العمال. لقد تم الافتراء علينا في جريدة «لومانتيه» واتهمنا بأننا عملاء للنظام. اننا نريد أن نجيب على هذه الافتراءات في الجريدة التي اتهمنا فيها.

يجيب الشاعر:

ـ لا أستطيع أن أعمل أي شيء من أجل ذلك، فجريدة لومانتيه ليست بيدي، ولكني أعطيكم صفحات جريدتي، إنني بجانبكم، اكتبوا فيها ما تشاؤون.

تنفجر الجموع الحاضرة في صخب عنيف، تتقاطع بعض التصفيقات ببعض الهتافات حيث تتقاطر الاهانات :

ـ والسرياليون الذين خنتهم، ماذا نقول في هذا؟

ـ وبول نيزان الذي اتهمته بكونه رجل شرطة!

تسود عين الشاعر الشيوعي الزرقاء ويحمر وجهه، ثم يرفع يديه علامة على العجز ويعود وقد ابتلعته الجموع»[1].

وفي قاعدة السوربون، تمتلىء المدرجات بجموع الطلبة، إنهم ينتظرون الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر. فجأة يدخل الفيلسوف وما أن يجلس حتى يبادره أحد الطلبة قائلاً :

ـ لقد كتبت : «الجحيم هم الآخرون»، ماذا يعني هذا النمط من القول!.

يجيب سارتر وقد فطن بالإهانة في حذر:

ـ هذا سيأخذ منا وقتاً طويلاً . . .

ودون أن يتم جوابه يبادره طالب آخر:

ـ هل ديكتاتورية البرزوليتاريا أمر ضروري؟

يجيب سارتر في لباقة :

ـ إن ديكتاتورية البروليتاريا تعني أولاً ديكتاتورية على البروليتاريا. اعتبر انه لا يمكن الفصل بين الاشتراكية والحرية وإذا لم نضع هذه المسلمة أولاً فإننا سنفقد لسنوات الحرية وبعد ذلك الاشتراكية.

---

(1) Hervé Hamon et Patrick Rotman. Génération I. P 390.

يعلق طالب قائلاً:

ـ إن سارتر كاتب مبدع ولكنه سياسي من النوع الرديء.

يجيب سارتر بنوع من المهادنة:

ـ لم أحضر هنا على اعتبار اني سياسي ولكني حضرت كمثقف(٢).

وغير بعيد عن هذه الأجواء، وفي أول درس له بكلية فانسين، الكلية التي انبثقت عن ثورة ماي ٦٨، يلاقي لاكان نفس المصير. فبمجرد أن يبدأ درسه بالكتابة على السبورة تنقض عليه الأسئلة ـ الإهانات من كل جانب. يقول طالب:

ـ بالنسبة لي أنا، التحليل النفسي هو نوع من النزعة البوليسية، نوع من البوليس.

ويضيف طالب آخر:

ـ لدينا القساوسة ولكن بما أن الأمور لم تسر على ما كان مقرراً لها، فإننا أصبحنا الآن نتوفر على المحللين النفسيين.

ويعلق طالب ثالث:

ـ إننا ننتظر منك يا لاكان منذ ساعة أن تقوم بانتقاد التحليل النفسي.. إننا ننتظر منك نقداً ذاتياً.

يجيب لاكان وقد ضجر من هذه التعليقات:

ـ لكني لن أمارس أبداً نقداً على التحليل النفسي، لا يتعلق الأمر بنقد.. أنا لا أشك أبداً في قيمة هذا العلم..

يوقفه تدخل رابع:

ـ هل التحليل النفسي يا لاكان ثوري؟

يجيب لاكان:

ـ هذا سؤال جيد...

ودون أن تترك له فرصة الإجابة يعلق طالب خامس:

ـ هناك في الأعلى يمين الله يوجد لاكان(٣).

كان هذا أول درس للاكان بكلية ثورة ماي ٦٨، وآخر درس له...

لم يكن سارتر أو آرغون ولا لاكان معادين لماي ٦٨، بل ان الأول ساندها بكل قوة:

---

(2) Ibid p.524.

(3) "L'impromptu de Vincennes". Magazine littéraire N°121. Dossier spécial Lacan. Février 1977 p.22-23.

«حسب اعتقادي كانت حركة ماي ٦٨، أول حركة اجتماعية ذات نطاق واسع حققت زمنها شيئاً قريباً من الحرية، والذي بناء عليه، حاولت تصور ما هي الحرية كفعل»[٤] والثالث تضامن معها بوضوح: «لقد أوقفت دروسي تلك السنة، سنة ٦٨، قبل نهايتها لكي أظهر تعاطفي مع ما كان يحدث ويستمر الآن.. بتواضع»[٥]. ربما كان المقصود من ثورة ماي ٦٨ حمل المثقف على التشكيك في قيمته كحامل للحقيقة في الساحة العمومية. ولعل هذا هو ما فهمه سارتر بالذات. يقول جون بول سارتر: «إن المثقف باعتباره رجلاً يفكر مكان الآخر آيل إلى الاختفاء: أن نفكر مكان الآخرين، هذه سخافة تدين مفهوم المثقف نفسه»[٦].

حملت ثورة ماي ٦٨ مجموعة من «القيم» إلى الساحة الثقافية الفرنسية، كانت «ثورة ذرية» (فليكس كواتري) أو لنقل كانت «ثورة في التقاليد» (فرانسوا شاتليه)، غيرت ممارسات اجتماعية عتيقة ووضعت مجموعة علاقات اجتماعية موضع سؤال: الرجل والمرأة، السكنى والأرض، المريض والطبيب، السجين والسجان، الأقلية والأغلبية، المعرفة والسلطة.. وفق روح ماي ٦٨ تأسست مؤسسات ناقدة للمؤسسات، تأسس نوع من الوعي الشقي لمؤسسات الحداثة: جماعة الاعلام عن حالة السجون GIP وجماعة البحث المتعلق بالتعليم الفلسفي Grephبل تأسست كلية فرنسية ناقدة، كلية فانسين Fa-culté de Vincennes التي يمكن أن ندخلها في إطار تقليد فرنسي يذهب من الجامعة الشعبية (قضية دريفوس) ليمر عبر الجامعة النقدية (ثورة ماي ٦٨). وعموماً ما يمكن أن نقوله عن ثورة ٦٨ هو أنها «كانت انتفاضة نموذجية اعتقد البعض مدة زمنية، انها ثورة بالمعنى الكلاسيكي، وبما أنها لم تصبح ما اعتقد هذا البعض أنها كانته، استدل على أنها لما توقفت عن أن تظل انتفاضة ولم تصبح ثورة، فقد باءت بالفشل. غير ان ما يبدو لي هو أن شيئاً حاسماً قد حدث وضرب العلاقات التراتبية في عمقها، علاقات الاسرة والجنس وعلاقات العمل»[٧]. وبالفعل فمن أعظم «القيم الثقافية» التي أعطتها ثورة ماي ٦٨، بعداً جديداً: قيمة الاختلاف. نقرأ على جدار مدرج جامعي في السوربون: «كلنا يهود ألمان»، أي نحمل في ذواتنا القهر والقمع والاضطهاد والتهميش والعنصرية،

---

(4) Jean- Paul Sartre. Autoportrait à soixante dix ans. Situations X. op. cit. 184.

(5) Jacques Lacan. Magazine littéraire n°121. Février 1977. p.23.

(6) Jean- Paul Sartre. Situations X p 186.

(7) Fmaçois Chatelet. "chronique des idés perdues". Col.: Stock 1977, p.161.

ونقرأ على جدار كلية الفنون الجميلة: «نحن غير مرغوب فينا»، لذلك فالدعوة ستكون «لنفتح أبواب مستشفيات المجانين والسجون والكليات الأخرى»، ومن هنا نلاحظ ذلك الخطاب الذي طفا على السطح في السبعينات والمتعلق بالأقليات والغيتوهات والمهمشين والمنحرفين جنسياً. . . وثاني قيمة ثقافية لهذه الثورة الاحتفال بالمتخيل l'imaginaire بحيث يمكن اعتبار ماي ٦٨ دعوة إلى «أن يأخذ الخيال السلطة» بالبحث عن «متخيلات وأماكن أخرى»، وذلك لأن «الخيال ليس موهبة تعطى وإنما شيء يُغزى»، لكي تصبح كل الأشياء التي أقصاها «العقل البوليسي» جزءاً من الواقع نفسه: «الحلم، الحلم هو الواقع»، ومن ثمة «انسوا كل ما تعلمتموه. إبدأوا بالحلم». المبالغة، «أن نبالغ، ذلك هو السلاح» لأن «المبالغة بداية الإبداع»، «كونوا واقعيين اطلبوا المستحيل». اللامحدود «ليس للانهائي نبرة». . العفوية: «ان الفعل عفوي ويحمل في ذاته تحقيق الآخر». وعموماً فإن المقصود بقيمة المتخيل: «عفوية، ابداعية، حركة». ثالث قيمة لهذه الثورة قيمة بيان فاشستية السلطة: «كل سلطة هي سلطة فاشستية»، وفاشستية «الرغبة في السلطة» ينام شرطي في ذهن كل واحد منا، «فلنقتله»، «لا للتوتاليتارية»، «الدولة هي كل واحد منا»، للدولة تاريخ طويل مليء بالدم». وهي قيمة ترتبط بنقد الحداثة: «ليست الحداثة إلا تحديثاً للبوليس»، «للمدنية والفاشستية نفس الايقاع»، وترتبط أيضاً بنقد مجتمع الاستهلاك: «ليسقط مجتمع الفرجة - البضاعة»، «البضاعة سنحرقها»، «إقتلوا البيروقراطيين»، «لنا يسار ما قبل تاريخي». . رابع قيمة لهذه الثورة بيان قيمة الرغبة: «أن نرغب في الواقع شيء حسن وأن نحقق رغباتنا شيء أفضل»، «رغباتي هي الواقع». . كل ذلك حتى «لا نستهلك ماركس»[٨] ولا فرويد أيضاً.

لقد حقق ماي ٦٨ نوعاً من الانفراج الفكري أو نوعاً من الانحراف Dérive عن ماركسية دوغمائية وفرويدية ارثوذوكسية. يقول ميشيل فوكو: «خلال السنوات ١٩٤٥ - ١٩٦٥ (أفكر في أوربا)، كانت هناك طريقة مستقيمة معينة في التفكير، كان هناك أسلوب معين في الخطاب السياسي وأخلاقية معينة للمثقف. كان عليك أن تكون مع ماركس في كل شيء، وألا تترك أحلامك تتيه بعيداً عن فرويد، وأن تعالج نسق العلامات - الدال - باحترام كبير. كانت هذه هي الشروط الثلاثة التي تعطي الاعتبار

---

(8) Juilien Bessançon "les murs ont la parole". جميع الاستشهادات مأخوذة من الكتاب المذكور.

وطابع القبول لهذا الاهتمام المتفرد الذي هو فعل الكتابة وقول جانب من الحقيقة حول ذات المثقف وعصره. وبعد ذلك جاءت خمس سنوات قصيرة مثيرة، خمس سنوات من التهلل واللغز. . »[٩].

سبق أن أشرنا إلى دخول فرويد إلى فرنسا وأشرنا إلى المقاومة العنيفة التي واجهته من داخل الجامعة الفرنسية سواء من طرف المذهب الروحي (بلونديل)، أو من طرف بعض الماركسيين.

إن الرجل الذي كسر هذه المقاومة وقدم فرويد إلى الفلاسفة على طبق من ذهب هو جاك لاكان. والسؤال الذي نطرحه هنا بصدد هذا التقديم هو: ما علاقة لاكان بالفلسفة؟. إن علاقة لاكان بالفلسفة علاقة معقدة. فهو يستدعي في دروسه هيغل ليستبعده لاحقاً، ويستدعي أرسطو (مفهوم السببية)، وديكارت (مفهوم الذات)، وهيدجر (نقد الميتافيزيقا) ليعمل على دمجهم في قراءة متميزة. لقد كان فرويد تجريبياً وكان يحاول البرهنة على اللاشعور، مما أثار صعوبات ابستمولوجية عديدة، أما لاكان فإنه كان يستنتج اللاشعور من بنية الدال. فهو يؤكد على قيمة الاكتشاف الفرويدي: «يعارض فرويد كل أنواع اللاشعور التي ارتبطت بشكل ما بإرادة غامضة اعتقد أنها أولية وأنها توجد قبل الوعي، بإعلانه ان في مستوى اللاشعور هناك شيئاً متشابهاً في كل جوانبه كما يحدث على مستوى الذات: انه يتحدث ça parle ويشتغل ça fonctionne بطريقة معدة تماماً كما يحدث في مستوى الشعور، الذي يفقد بهذا ما كان يعد من امتيازاته الخاصة»[١١] لكن هذا اللاشعور إذا كان على المستوى «الانطلوجي»: «ليس كينونة ولا عدماً وإنما هو ما لم يتم تحقيقه»[١٢]، فإنه على المستوى الإبستمولوجي يصبح ذا أهمية: «إذا أردنا أن نؤسس التحليل النفسي كعلم للاشعور فيجب أن ننطلق من فكرة أن اللاشعور مبني كلغة»[١٣]. هناك إذن «ذات للاشعور يتحدث الانسان من خلالها، وهذا يحفر هوة لا يمكن أبداً ملؤها بين نظام الحاجة البيولوجي ومكافأة المبحوث عنه في

---

(9) Michel Foucault. Présentation de l'éditon américaine de l'anti- oedipe: "l'Anti- Oedipe: une introduction à la vie non fasciste". Magazine littéraire n°257.Septembre 1988. p.42.

(11) Jacques Lacan. Le séminaire. Texte établi par Jacques Alain Miller. Livre XI. Seuil. 1973. p.27.

(12) Ibid p.32.

(13) Ibid p.185.

نظام الخطاب: الطلب الذي باعتماده مرجعياً على الحاجة المفقودة يجد نفسه مطبوعاً بطابع مطلق. هذا المطلق يرتسم جانبياً في الطريقة التي تنتظم بها الرغبة داخل خطاب المحلل». ومعنى ذلك: «أنه يمكن أن نموقع اللاشعور في إطار شيء موجود ولكنه موجود بمعنى انه يمكن أن يشمل أي شيء، أي مستوى الذات المنشئة لفعل التحدث باعتبار أنه حسب الجمل وصيغ الأفعال، يمكن فقدانه أكثر من العثور عليه، وانه في فعل تعجب أو أمر أو ابتهال، وحتى في فعل تغيب، فانه هو الذي يفرض لغزه ويتحدث. . ان الأمر يتعلق دائماً بالذات باعتبارها غير محددة»(١٤).

كيف تصبح الرغبة إذن؟ هناك وضع جديد للرغبة ضمن خطاب التحليل النفسي: «يتم التأكيد في إطار سجل علم النفس التقليدي على الطابع غير الممكن احتواؤه واللانهائي للرغبة الانسانية، في حين ان ما أمكن لتجربة التحليل أن تقوله بهذا الصدد هو قبل كل شيء الوظيفة المحددة للرغبة. فالرغبة أكثر من أي مجال من مجالات ما تحفظه الذاكرة الانسانية في لمحة واحدة، تجد ما يحدها في مكان ما»(١٥). لذلك «فالرغبة لا تعمل في الحقيقة إلا على نقل ما تحمله من صورة للماضي نحو مستقبل قصير الأمد دائماً ومحدود. ومع ذلك ففرويد يعتبرها غير قابلة للتحطيم»(١٦) وفي الواقع، فإن الكوجيطو الجديد لفرويد ليس هو الكوجيطو الديكارتي «أفكر إذن أنا موجود» ولكن «أرغب إذن أنا موجود»، «Désidéro, c'est le cogito freudien»(١٧) فنقطة التقاطع هي الرغبة. لكننا إلى جانب الرغبة نكتشف مع لاكان الاستيهام le fantasme «إن موضوع الرغبة، بالمعنى المعهود، هو إما استيهام، هو في الحقيقة سند للرغبة، أو خديعة»(١٨). إذ يكشف لاكان عن ذات استيهامية في كل ذات تمثلية، وهو بذلك يخرق عالم التمثل -représenta tion الهادىء للعقل ويطرح فكرة العالم كاستيهام للذات المفكرة المنفصمة: «ان الاستيهام وليس الموضوع هو سند الرغبة. يتم تقديم سند للذات باعتبارها راغبة بالنسبة لمجموع دال دائماً أكثر تعقداً. وهذا يلاحظ أكثر في شكل السيناريو الذي تأخذه، حيث الذات، كيفما كانت درجة تعرفها على نفسها توجد مفصومة، مشطرة، مزدوجة بطريقة عادية، في علاقتها مع ذلك الموضوع الذي لا يظهر وجهه الحقيقي غالباً»(١٩).

---

(14) Ibid p.28.
(15) Ibid p.32.
(16) Ibid p.33.
(17) Ibid p.141.
(18) Ibid p.168.
(19) Ibid.

إن ما حققه لاكان بالنسبة لفرويد هو تماماً ما حققه ألتوسير بالنسبة لماركس. لقد حاول التوسير أن يقرأ النص الماركسي قراءة تجعل من تصورات ماركس معقلاً للعلمية scientificité وحاول لاكان أن يقرأ النص الفرويدي قراءة تجعل من تصورات فرويد معقلاً للوضعية positivité. لقد حاول الاثنان أن يضعا معاً ماركس وفرويد في المقعد الفارغ للإله الميت: سبينوزا. ألتوسير خلق من تصورات ماركس للفكر «مادية سبينوزية»، ولاكان خلق من تصورات فرويد للنفسي: «لاشعوراً سبينوزياً». فماذا بقي من «جثة» ماركس ومن «جثة» فرويد؟.. يمكن أن نتسرب بهذا السؤال خلف جدران الكلية التي أسستها ثورة ماي ٦٨، كلية فانسين، التي درس بها أشهر الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين فلسفات ارتبطت بالرغبة والمتخيل والجسد.. مثل ميشيل فوكو وجيل دولوز وفليكس كواتري وجون فرانسوا ليوتار وجون بودريار وبيير لوجوندر...

يلاحظ فرانسوا شاتليه ان الثابت الأساسي في فكر جماعة فانسين هو التأكيد على «الانهيار النظري للعقل» سواء مس ذلك الفلسفة المسيحية أو الهيغلية أو الماركسية أو الوضعية، أي كل ما كان يدّعي التحدث باسم الحقيقة. ومقابل هذا الثابت الأساسي كان العدو أيضاً مشتركاً «الدولة كانتصار عملي لهذا العقل». ويحدد فرانسوا شاتليه ثلاثة مصادر لهذا الفكر: الضحكة النيتشية الماكرة، والتشاؤم العقلي الفرويدي، وسياسة جون جاك روسو[٢٠]..! إلا أن تعميمه لهذا الحكم فيه شيء من المجازفة. ونحن لا نملك هنا إلا الوقوف عند أهم محطات هذا الفكر الذي حدد ميشيل فوكو جيداً إشكاليته في: «كيف يمكن إدخال الرغبة إلى الفكر والخطاب والفعل؟ كيف يمكن للرغبة أن تبذل جهودها في حقل السياسي وأن تتقوى في عملية قلب النظام؟»[٢١].

عند فوكو تتحدد السلطة كممارسة والمعرفة كطريقة لضبطها، وهو ينطلق في بناء هذه الصورة: السلطة/ المعرفة، من نقد لفكرة الذات الفاعلة في التاريخ والذي يرافق نقده لخطاب المتصل في فلسفة التاريخ: «أن نجعل من التحليل التاريخي خطاباً في المتصل وأن نجعل من الوعي الانساني ذاتاً لكل صيرورة ولكل ممارسة: هذان وجهان لنظام فكري واحد، حيث يتم تصور الزمن من خلاله بمصطلحات التشكل الكلي totalisation ويتم اعتبار الثورات مجرد حصول للوعي»[٢٢]. إن فكرة الذات هذه شكلت عائقاً أمام

(20) François Chatelet "chronique des idés perdues op. cit. p207- 210.

(21) Michel Foucault "l'Anti- Oedipe" une introduction à la vie non fasciste. op. cit. p.49.

(22) Michel Foucault cité par François Chatelet, Olivier Duhamel et Evelyne Pisier- Couchner in "histoire des idées politiques" Momento Thémis. PUF 1982. p.274.

تصور نقدي للسلطة، فلا التحليل الفينومنولوجي ولا التحليل الماركسي كانا قادرين على تحقيق مثل هذا التصور: «لما كان أعضاء الجيل الذي إنتمى إليه طلبة تغذوا من هذين الشكلين من التحليل: الأول كان يرد السلطة إلى الذات المؤسسة، والآخر إلى الاقتصادي في آخر تحليل، إلى الايديولوجيا وإلى لعبة البنيات الفوقية»(٢٣). لذلك «يجب بالتخلص من الذات المؤسسة التخلص من الذات نفسها أي الوصول إلى تحليل يمكن من إدراك تشكل الذات في بنية شبكة التاريخ»(٢٤) وفوكو لا ينسى أيضاً التصورات التقليدية للسلطة، تلك التصورات التي تبسط الموضوع بشكل مجحف. فالشكلانية الحقوقية تضع كمصادرة لها، حين تتأمل السلطة، انه ليست هناك سلطة تستمر إلا السلطة الشرعية، ومن ثمة فهي تحيل إلى القانون والسيادة، ويصبح الحديث بهذا حديثاً عن المشروعية والحدود والمقاييس. وإذا كانت السوسيولوجيا الدوركايمية تأخذ كمنظور لها مجالاً أوسع، فإنها من جهة أخرى تعتبر الواقعة الاجتماعية قسرية بطبيعتها فتختزل بذلك السلطة في مجال الحجم القمعي المحايث لكل مجتمع. وعموماً يلاحظ فوكو ان مسألة السلطة «حين تطرح في اليمين لم يكن يتم ذلك إلا عبر مفاهيم الدستور والسيادة. . عبر مفاهيم قانونية. وحين تطرح في الماركسية، فإنها كانت تطرح دائماً عبر مفاهيم جهاز الدولة»(٢٥). ومن هذا النقد يخلص إلى أن التحليل الجدي الوحيد الممكن للسلطة هو تحليلها في «الطريقة التي تمارس بها بشكل مشخص، في تفصيلها وخصوصيتها وتكتيكها»(٢٦)، وهو ما يدعوه بالضبط «جنيالوجيا السلطة» «أي شكلاً من التاريخ يدرك تشكل المعارف والخطابات ومجالات الأشياء. . دون أن يحتاج إلى العودة إلى ذات سواء كانت متعالية بالنسبة لحقل الأحداث أو تطارد باستمرار في هويتها الفارغة طول التاريخ»(٢٧)، هذه الجنيالوجيا تخلق نوعاً من التآلف بين أنصاف آلهة ما بعد الحرب من خلال قراءة أنساقهم قراءة مميزة تظهر من خلالها على أنها نفي للذات باسم نمط الانتاج (ماركس)، أو البحث الجنيالوجي (نيتشه)، أو اللاشعور (فرويد). وهي جنيالوجيا لم يكن من الممكن بناؤها في رأي فوكو إلا بعد تمثل روح ثورة ماي ٦٨، لأن من بين أهم قيم هذه الثورة في رأيه أنها ركزت على المقاومات اليومية التي تنشأ في القاعدة من طرف

(23) Michel Foucault "vérité et pouvoir" l'arc 70. p.20.
(24) Ibid.
(25) Ibid p.19- 20.
(26) Ibid p.20.
(27) Ibid.

أولئك الذين يحاربون في الحلقات الأكثر دقة من شبكة السلطة. هذه الحلقات يجد لها فوكو نماذج في الحجز وغسل الأدمغة والمؤسسات العقابية، آلية إقصاء المهمشين وبناء «ذاتهم» في آن واحد «في العديد من التشكيلات الاجتماعية ليس السادة وإنما المقصون اجتماعياً هم الذين يكونون معاقل لتشكل الذات»(٢٨) مما يوحي بإمكانية «عودة الذات»!.

هذه الجنيالوجيا تستبعد مفهومين ملتبسين: مفهوم الايديولوجيا ومفهوم القمع. ذلك ان مفهوم الايديولوجيا يظل أولاً في تعارض مبدئي مع شيء يفترض أنه الحقيقة، والحال ان المشكل ليس مشكل تمييز الصفة العلمية والحقيقة في خطاب ما، وإنما ضبط كيف تحدث التأثيرات التاريخية للحقيقة داخل خطابات ليست في ذاتها صادقة ولا كاذبة. وثانياً لأن مفهوم الايديولوجيا يحيل دائماً إلى «ذات»، والحقيقة ان جنيالوجيا السلطة لا تريد أن تفترض ذاتاً. وثالثاً لأن هذا المفهوم يفترض احتلال موقع ثان بالنسبة لشيء أساسي هو البنية التحتية، وهو ما يشكل اختزالاً للسلطة. أما فيما يخص مفهوم القمع فإنه يحمل تصوراً قانونياً عن السلطة حيث تتم مماهاتها بآمر يقول: «لا» ويملك القدرة على المنع. وهذا «تصور سلبي تماماً، ضعيف وهيكلي للسلطة»(٢٩) فالناس، لا يخضعون هكذا للسلطة بسهولة لأنها تقول: «لا» ولكنهم يخضعون لها «لأنها لا تقبل نفسها فقط كقوة سالبة تقول: «لا»، ولكن أيضاً لأنها بالفعل تعبر الجسد الاجتماعي بأكمله، تنتج أشياء وتدخل لذة وتشكل معرفة وتنتج خطاباً»(٣٠). من هنا نلاحظ ان فكرة سلطة مكثفة شاملة ينبع منها كل شيء ويعود إليها ما كانت لتروق فوكو. ومعنى هذا انه يستحيل بناء «فيزياء عامة» للسلطة المنسجمة المهيمنة على المجتمع. فبدل أن نتساءل عن السلطة يجب أن نعود إلى الممارسات التأديبية التي تشكلت منذ العصر الكلاسيكي مع ذكر مجال عملها وسلطاتها الخاصة ووظائفها المرتبطة بالمعارف الخاصة بقواعد نوعية. ومن هنا ترتبط «ميكروفيزياء» السلطة بفلسفة حول الجسد تنبع من روح ماي ٦٨ يحدد فوكو من خلالها السلطة على أنها كل تكنولوجيا سياسية للأجساد «ان علاقات السلطة تمارس على الجسد هيمنة مباشرة، انها تستثمره، تدمغه، تروضه، تعذبه، تلزمه القيام بأعمال، تجبره على ممارسة طقوس، تتطلب منه علامات. . فالجسد لا يصبح قوة نافعة

(28) Gilles Deleuze. Magazine Littéraire n°257 Sep. 1988 p.24.

(29) Michel Foucault "vérité et pouvoir" L'arc 70 p.21.

(30) Ibid.

إلا إذا كان جسداً منتجاً ومستعبداً في آن واحد»[٣١].

هكذا يتحدد طابعان ملازمان للسلطة: أولهما السلطة استراتيجياً تعمل على ترويض الأجساد، وثانيهما انها موجودة في كل مكان، فهي «شبكة منتجة تعبر الجسد الاجتماعي بأكمله»[٣٢].

يرى فوكو في السلطة قبل كل شيء ترويضاً للأجساد، ودولوز وفليكس كواتري يأخذان كذلك كمنطلق لهما الجسد كمعطى أساسي وكما تمارس فيه «تدفقات آلية» نسميها: الرغبة. غير ان اختلاف دولوز مع فوكو اختلاف دقيق: «ان نقطة الخلاف بيننا وبين فوكو تكمن في أنه يعتبر ان الحقل الاجتماعي تعبره استراتيجيات في حين نعتقد نحن أنه يهرب دائماً»[٣٣]. سياسة دولوز موجهة أيضاً ضد فرويد والتحليل النفسي الكلاسيكي: «لقد بدا لنا التحليل النفسي مشروعاً وهمياً لجر الرغبة إلى طرق مسدودة ولمنع الناس من أن يقولوا ما يريدون. كان مشروعاً ضد الحياة، أغنية موت، قانوناً وخصياً، تعطشاً للتعالي، كهنوتاً»[٣٤]، بل هي موجهة كذلك ضد تأويلين للتحليل النفسي: تأويل الفرد وماركسية: «لم يكن همنا البحث عن توزيع ولا توافق لمستويات، وإنما بالعكس من ذلك تماماً أن نضع على نفس المستوى انتاجاً كان في نفس الوقت اجتماعياً وراغباً، وذلك من خلال منطق تدفقات. ان الهديان يعمل في الواقعي ونحن لا نعرف عنصراً آخر غير الواقعي، أما الخيالي والرمزي فقد بديا لنا كمقولات خاطئة»[٣٥]. وتأويل لاكان، إذ عوض الحديث عن «لاشعور بنيوي» يتم الحديث مع دولوز وفليكس كواتري عن «لاشعور آلي» وفق نزعة بناءية constructisme وإنتاجية productivisme تحتفي بالتعددية، فالفلسفة هي أساساً منطق التكثر والتضاعف logique de multiplicité، ولا كان يجب قلبه كما تم قلب الافلاطونية.

ان ما كشفته ثورة ماي ٦٨ في رأي دولوز وكواتري هو محافظة معنى الواقعي على ذاته، فاللاشعور واقعي والرغبة واقعية، وهما معاً يوجدان خلف السلسلة العلية الصارمة: «ان الحدث نفسه هو في انفكاك أو قطيعة مع السببية، انه مفرق طرق وانحراف عن القوانين.

---

(31) Michel Foucault cité par François Chatelet in "histoire des idées perdues p.275.

(32) Michel Foucault "vérité et pouvoir" op. cit. p.21.

(33) Gilles Deleuze, magazine littéraire n°257 p.24.

(34) Ibid p.21.

(35) Ibid.

انه حالة غير ثابتة تفتح حقلاً جديداً من الممكنات»(٣٦). في هذا الاطار يدخل ماي ٦٨ : «إنه حدث خالص، مستقل عن كل سببية عادية أو معيارية. تاريخه هو تتابع عدم استقرارات وتقلبات موسعة. كانت هناك في ماي ٦٨ الكثير من الاضطرابات والتمخضات والأقوال والحماقات والأوهام، غير ان هذا لا يهم، ما يهم هو انه كان ظاهرة استبصار كما لو أن مجتمعاً رأى دفعة واحدة ما كان يحتويه من أشياء لا يمكن التسامح فيها، ورأى أيضاً إمكانية شيء آخر»(٣٧). ومن ثمة فماي ٦٨ كان حدثاً بهذا المعنى (حدثاً خلق وجوداً جديداً وأحدث ذاتية جديدة «علاقات جديدة مع الجسد والزمان والحياة الجنسية والبيئة والثقافة والعمل. . »)(٣٨) كتاب «ضد ـ أوديب» يبني عالماً خاصاً، انه خلق لمفاهيم جديدة، وهو بذلك كتاب فلسفة. لأن الفلسفة «هي دائماً انتاج لمفاهيم»(٣٩). لقد اعتبر هذا الكتاب جواباً عن سؤال: «كيف نحارب الفاشستية التي توجد فينا، التي تتسلط على عقولنا وسلوكاتنا اليومية، الفاشستية التي تجعلنا نحب السلطة، نحب هذا الشيء نفسه الذي سيطر علينا ويستغلنا؟»(٤٠). لقد أراد دولوز وكواتري لهذا الكتاب أن يكون «قطيعة حدث بوحدها انطلاقاً من موضوعين: اللاشعور ليس مسرحاً وانما هو كمعمل، كآلة انتاج. ثم ثانياً اللاشعور لا يهذي حول أبي ـ أمي، بل انه يهذي حول الأجناس والقبائل والقارات والتاريخ والجغرافيا أي دائماً حول حقل اجتماعي»(٤١). كيف نتصور الجسد؟ «توجد آلات في كل مكان، ليس بمعنى استعاري مطلقاً: هناك آلات الآلات باقتراناتها وارتباطاتها. هناك آلة ـ عضو موصلة بآلة ـ مصدر: الأولى ترسل تدفقاً تقطعه الأخرى. فالثدي مثلاً آلة تنتج حليباً والفم آلة مقرنة به عليه»(٤٢) كيف تتصور الرغبة إذن؟ الرغبة هي «تلك المجموعة من التركيبات المنفعلة للرغبة. . ان الرغبة لا ينقصها أي شيء، لا ينقصها موضوعها. إن الذات هي التي تنقصها الرغبة أو لنقل: ان الرغبة تنقصها الذات الثابتة: ليست هناك ذات ثابتة إلا

---

(36) Gilles Deleuze et Félix Guattari "maï 68 n'a pas eu lieu" les nouvelles. 3-10 Mai 1984. p.75.

(37) Ibid. p.75.

(38) Ibid.

(39) Gilles Deleuze, magazine littéraire n°257 p.16.

(40) Michel Foucault. Ibid p.50.

(41) Gilles Deleuze. Ibid p.21.

(42) Gilles Deleuze et félix Guattari "Schizophrenie et capitalisme: I- L'anti- oedipe" col: critique. Edit. Minuit, p.7.

بالقمع»[٤٣]. ومن ثمة فالتعارضات قائمة بين الطبقة وما هو خارج الطبقة، بين خدام الآلة وأولئك الذين يحطمونها أو يحطمون دواليبها، بين نظام الآلة الاجتماعية ونظام الآلة الراغبة. إن الآلة الاجتماعية قطعة غيارها هم الناس حتى لو اعتبرناهم مع آلاتهم، فالآلة الاجتماعية تدمجهم وتستبطنهم في نموذج مؤسساتي عبر كل مراحل الحركة والنقل والقوة المحركة. ومن ثمة فهي تشكل ذاكرة بدونها لا يمكن أن يحدث تداوب بين الإنسان وآلته التقنية، لأن هذه الآلات التقنية لا تشمل بالفعل شروط إعادة انتاج سيرها، فهي تحيل إلى آلات اجتماعية تؤطرها وتنظمها ولكن أيضاً تحد وتكبح تطورها. هكذا تتحدد طريقة التحليل الفصامي. وهي طريقة رغم اعتمادها على ماركس، وتؤمن بالاقتصاد، إلا أنها ترفض كل سببية مباشرة أو جدلية. فالبرغم من عملية صياغة الأوليات التي تقوم بها الرأسمالية فإن الرغبة تظل حاضرة لا كنقص (انتظار الجنة) ولكن كطاقة.

يتبنى جون فرانسوا ليوتار أيضاً، كدولوز وكواتري، سياسة التحليل الفصامي schizoanalyse، غير انه يختلف معهما باستبعاده لكل تحليل نظري، وبدعوته إلى «انحراف ليبيدي» dérive libidinale، فالثنائية بين الآلات الراغبة والآلات الاجتماعية التي يوحي بها كتاب «ضد ـ اوديب»، تظل سجينة الخطاطة الماركسية حيث يتم الاعتقاد على أنها أساس الاستلاب. إنها إذن تحافظ داخل عدميتها على فكر سياسي نقدي. أما ليوتار فإنه يعتقد بضرورة التخلي عن أي طموح من هذا النوع وتجاوز «الإرهاب» المرتبط بالموقف النقدي.

يبدأ هذا المشروع الذي حددنا معالمه مع كتاب «الخطاب، الشكل» (١٩٧١)، الذي يحاول طرح نقد للايديولوجيا من خلال التأكيد على أهمية الفن، مقابل الخطاب الذي أعطيت له الأولية في الفكر الغربي منذ أفلاطون. وليس المقصود هو إعطاء أولوية للشكل، وإنما بيان حقه «كمجال شكلي» espace figural متنوع وغير قابل للاختزال، يطبع الخطاب ويتجاوز التمثل. ومن هنا يدخل ليوتار في جدل مع النظرية الفرويدية في العمل الفني، حيث يرفض الطابع الاستيهامي الذي يفسر به فرويد هذا النتاج، مؤكداً على أن نموذج الفن الحديث ـ الذي لم يستوعبه فرويد ـ ليس نموذجاً تمثلياً ولا تمثيلياً يحفظ الشكل الجميل، بل هو فن يؤكد الأشكال الجميلة ويكسر الذات والجميل والذوق.

---

(43) Ibid p.34.

وفي كتابه «الاقتصاد الليبيدي» يؤكد على ان الاقتصاد السياسي يخفي الاقتصاد الليبيدي، وهو يدخل في جدل مع النظرية الماركسية: إذ هناك ماركس الذي يكشف قوة الرأسمال وهناك ماركس ـ الطفلة الصغيرة ـ الذي يكتشف الاستلاب ويظل مسيحياً هيغلياً يؤمن بالذات ـ البروليتاريا ـ والماهية ـ قوة العمل ـ. لذلك ينتقد ليوتار الخطاب النقدي: «يظل النقد عقلياً في العمق، مطابقاً بشكل عميق للنظام واصلاحياً من حيث العمق: ان النقد يظل في نطاق الشيء الذي ينقده، فهو ينتمي إليه»(٤٤)، فبالرغم من النوايا المتعارضة بين الخطاب النقدي والنظام، فإننا نصل إلى شيء واحد «الحفاظ على العلاقة السلطوية». إذن ما القول؟ ما العمل؟ يجب أن نحدث انحرافاً عن النقد dé-rive، يجب أن نتجاوز مع نيتشه العدمية المثيرة للشفقة إلى عدمية نشيطة: «عندنا عدمية هلعة ومثيرة للشفقة تعتبر ان لا شيء يحمل قيمة، وعدمية نشيطة تجيب: لا شيء يحمل قيمة. هذا أحسن، فلنسر في هذا الاتجاه»(٤٥). السير في هذا الاتجاه يتطلب الانحراف عن النقد كما تنحرف الرغبة التي تحطم شيئاً فشيئاً النظام الحالي: «بالنسبة لملايين الشباب. . . فإن الرغبة لا تدخل أبداً في التطور الرأسمالي. . إنهم لا يجدون أنفسهم ولا يتصرفون أبداً كقوة عمل يتم إعطاء قيمة لها من أجل التبادل أي الاستهلاك. . انهم يشمئزون مما يصر الرأسمال على تسميته بالعمل والحياة الحديثة والاستهلاك، وكل قيم الأمة كالأسرة والدولة والملكية والمهنة والتربية هي قيم يعتبرونها محاكاة كاريكاتورية للقيمة الوحيدة السائدة: قيمة «التبادل»»(٤٦) إن ما يحققه الجيل الجديد هو شكية الرأسمال وعدميته «فليست هناك أشياء ولا أشخاص ولا حدود. . ولا معارف ولا معتقدات. ليست هناك أسباب للحياة/ الموت. غير ان هذه العدمية هي في آن واحد التأكيد الأقوى: انها تشمل التحرر الامكاني للدوافع بالنسبة لقانون القيمة»(٤٧). تصبح الدوافع إذن ضد القيمة والليبدو ضد المال والتلذذ ضد الضرورة. غير أننا لا يجب أن ننخدع بهذا الكلام: «فالأمر لا يتعلق عند ليوتار بإقامة مبدأ ضد آخر بإقامة نظام الانفعال ضد نظام العقل»، بل الأمر يتعلق عنده بإقامة: «فوضى ليبدية، انحراف رغبة، حرية مطلقة للتلذذ دون رجوع إلى أصل أساسي ودون إقصاء لحب الرأسمال نفسه. . . يقودنا ليوتار إلى

---

(44) jean François Lyotard. économie libidinale. Minuit 1974.
(45) Politique des philosophes. Coll. figures Grasset 1976. p.126.
(46) cité par François Chatelet in "histoire des idées politiques" op. cit. p.279.
(47) Ibid p.279.

عدمية متطرفة»[٤٨].

وهل يمكن بعد هذا أن نذهب إلى عدم أكبر؟ هناك شخص يؤمن بذلك: انه جون بودريار الذي يأخذ على الثلاثة: فوكو ـ دولوز ـ ليوتار الانتماء إلى منطق انتاجي logique productiviste أي إلى أمر إنتاج، فعندهم يعوض الليبدي الاقتصاد السياسي ويحل نموذج تكييف اجتماعي أكثر تدفقاً بالنفسي والجنسي محل نموذج تكييف عنيف وقديم بالعمل. فلا أحد منهم يذهب إلى نهاية نقد الارثذوكسيات الماركسية والفرويدية. ان بودريار يهتم بمجال التمثلات وبالنظام الرمزي الذي يميز مجتمعاتنا وهو لعبة الاستهلاك. وعلى خلاف ما كان في عهد ماركس: أولوية الانتاج ـ العمل ـ القيمة، فإن ما يحدث في عهد بودريار هو أولوية الاستهلاك ـ المجتمع الاستهلاكي. ففي كتابه الأول «نظام الأشياء» (١٩٦٨) يركز بودريار على تأثير الابداعات التكنولوجيةعلى الحياة اليومية بخلق عالم أشياء جديدة، هذه الأشياء التي غيرت من معناها (المادية ـ التطبيق) لتصبح نظاماً منسجماً من الرموز، وهو نظام لا يمكن فهم مفهوم الاستهلاك إلا بالتركيز على تحليله. وفي كتابه «مجتمع الاستهلاك» (١٩٧٠) يؤكد بودريار على أن الاستهلاك هو الذي أصبح أخلاق عصرنا، وأن التوازن القديم الذي كان قائماً في الفكر الغربي بين الجذور الميثولوجية وعالم اللوغوس أصبح في خطر، وأن التوازن الجديد هو الاستهلاك وإدانته. إن الاستهلاك أسطورة قبلية جديدة ولها طقوس خاصة هذه الأسطورة تخلق هوامشها: وسائل الإعلام، الجنس وأوقات الفراغ. وفي كتابه «من أجل نقد للاقتصاد السياسي للرمز» (١٩٧٢)، يحدد بودريار البضاعة كرمز والرموز كبضاعات، وهذا بالضبط ما يحدد ماهية مجتمع الاستهلاك نفسه. وبودريار يعمل على موازاة التحليل الماركسي للبضاعة بتحليل للرمز. وهو يطور هذا التحليل في كتابه «مرآة الانتاج» (١٩٧٣) حيث يلح على ان الماركسية أنتجت نموذجاً إنتاجياً جديداً: فيتشية العمل، وأنه يجب أن نكسر مرآة الانتاج التي يفكر بواسطتها الغرب ويبني ميتافيزيقاه، كما يجب أن ننزع عن الجدل طابعه الاقتصادي.

ويمثل كتابه «التبادل الرمزي للموت» (١٩٧٦) قمة هذا التكسير، انه يؤكد على ضرورة اعتبار السلطة خديعة وانها ليست كذلك إلا لأنه يتم تبادلها وتمارس عبر دورة الفتنة والتحدي والمكر. انتهى الانتاج إذن ـ والثورة مجرد وهم واللعبة الوحيدة هي لعبة

---

(48) Ibid.

الموت: «ان الرد الفعال على السلطة هو أن نعيد إليها ما منحتنا وهذا لا يمكن رمزياً إلا عبر الموت»[٤٩]. لذلك يبدو الموت: «السلاح المطلق وتهديده الجماعي البسيط للسلطة يمكن أن يجعل السلطة تنهار. أمام هذا «الابتزاز» الرمزي الوحيد (متاريس ٦٨. الرهائن)، فإن السلطة تنحل: بما انها تعيش بموتي البطيء فإنني أعارضها بموتي العنيف. ولأننا نعيش بموت بطيء فلذلك نحلم بموت عنيف. هذا الحلم نفسه لا تحتمله السلطة»[٥٠].

ينتهي هذا التحليل إذن إلى انه أمام السلطة التي تعطي كل شيء لا يمكن أن نعارضها بعدم الطاعة أو بالمقاومات (فوكو) أو بالرغبة (دولوز) أو الانحراف الليبدي (ليوتار)، لأن هذه كلها تشكل جزءاً من السلطة نفسها. أمام السلطة التي تعطي كل شيء لا يمكن أن نعارض إلا بالموت.

يمكن أن نقرأ في هذا الخطاب إما أزمة في السياسة (لوفور، كلاستر، كاستورياديس، لوجوندر)، أو موتاً للسياسي نفسه («الفلاسفة الجدد»). وسنقف في الفصل القادم عند هذين الجانبين.

---

(49) Ibid p.280- 281.
(50) Ibid p.281.

القسم الثالث:

«الفلاسفة الجدد»
جنيالوجيا الشر وأخلاقية المقاومة

"Mal radical plus Refus Judaîque de toute
figuration de l'Idéal: telle est la leçon
qui se réduit de la désaffection du Marxisme"

Jean- Michel Besnier

حددنا في الفصل الأول ثوابت «جنيالوجيا» المثقف وهو يحاول بناء «جنيالوجيا» السلطة: حساسية يهودية، أخلاقية سقراطية، تشكيك مستمر في الذات. هذه الثوابت نبعت إنطلاقاً من قضية دريفوس وحضرت بكل ثقلها في سياسة ألآن.. ما حدث مع جيل «الأزمنة الحديثة» لم يكن تحطيماً لمرآة المثقف بقدر ما كان أصلاً، محاولة للتساؤل حول كيفية بناء هذه المرآة نفسها: هل نبنيها على أساس «طبيعة بشرية» أبدية، أم على أساس فلسفة تاريخ عملية؟. هل نعيد «جنيالوجيا» السلطة إلى أساس «الطبيعة البشرية»، نفسها، أم إلى سيطرة الإنسان على الإنسان: سيطرة الطبقة، النخبة، الجماعة الضاغطة؟. ان هذا التحول الهيكلي في السؤال هو ما أحدث قطيعة جيل «الأزمنة الحديثة» مع «جيل الأساتذة».

غير أن فلسفة التاريخ هذه، التي شكلت أساس رؤية جيل «الأزمنة الحديثة» لإشكالية المثقف والسلطة، لعبت هي بنفسها نفس الدور ـ العائق الذي لعبته فكرة «الطبيعة البشرية» بالنسبة لجيل الأساتذة. إذ أن ما حدث مع جيل «فكر الاختلاف» لم يكن هو أيضاً تحطيماً لمرآة المثقف بقدر ما كان أصلاً محاولة للتساؤل حول إعادة ـ بناء هذه المرآة نفسها: التاريخ لا يملي الحل، الدولة الإشتراكية لا تنهار، والدولة الليبرالية تميل أكثر إلى خلق فاشستيتها الخاصة من أعلى.. لا يمكن إذن أن نفكر في السياسة ضمن آفاق فلسفة التاريخ. إذ كيف إذن يمكن ذلك بعد كل هذه التكذيبات؟ كيف يمكن بعد هذا أن نفكر في حكومة صالحة ودولة مشروعة؟، لم يصبح السؤال: كيف نجد مكاننا في التاريخ؟، بقدر ما أصبح ما السلطة، ما هذا الشيء الذي يقهرنا؟.

يعيد المثقف بناء مرآته باسم الاختلاف والتعدد والتكثر.. لكن هذا يعيد خلط الأوراق ويضبب المرآة نفسها...

مع فوكو ستبدأ مغامرة جديدة، مغامرة سوف لن تقتصر على التساؤل حول وضعية المثقف بل بداية الإعلان عن... وفاته. يميز فوكو بين المثقف «الكوني» والمثقف «المتخصص»، المثقف الكوني يعتبر نفسه مالك الحقيقة والعدالة: «أن يكون المرء مثقفاً،

معناه أن يكون ضمير الجميع وممثل الكل»[١]. إنه ضمير البروليتاريا بامتياز والكاتب الحقوقي. أما اليوم، فالمثقف المتخصص مثقف في حدود معينة، في نقط دقيقة ومجالات محدودة. إنه لا يكون مثقفاً إلا في مجالات اختصاصه، في ظروف عمله وشروط حياته ومشاكل خاصة. المثقف التقليدي الذي أنتجته قضية دريفوس حقوقي ـ شريفي Ju-riste- notable. أما المثقف الجديد الذي أنتجته ثورة ماي ٦٨ فهو عالم متخصص savant-expert يقول ميشيل فوكو: «كان المثقف حتى وقت قريب هو الكاتب بامتياز: ضمير كوني وكائن حر يتعارض مع كل أولئك الذين كانوا يُعتبرون مجرد مؤهلات في خدمة الدولة والرأسمال (مهندسون، كتاب، أساتذة..).. إن عتبة الكتابة التي كانت خاصية مقدسة تلاشت اليوم»[٢]. موت المثقف التقليدي هو انهيار لنظرية التمثل: «ما اكتشفه المثقفون منذ الرجة الحديثة، هو أن الجماهير لم تعد تحتاج إليهم لمعرفة واقعها، إنها تعرف ذلك تماماً وبوضوح، وبشكل أحسن منهم، وتقوله بشكل أحسن. لكن يوجد نظام من السلطة يسد ويمنع ويقلل من قيمة هذا الخطاب وهذه المعرفة. سلطة لا توجد فقط في الأوامر العليا للرقابة ولكن تتجذر بعمق وبدقة في كل شبكة المجتمع. والمثقفون أنفسهم يشكلون جزءاً من نظام السلطة هذا، وفكرتهم القائلة بكَونهم أدوات «الوعي» والخطاب، تشكل أيضاً جزءاً من هذا النظام. لم يصبح دور المثقف إذن هو أخذ مكان، «أمامي وجانبي»، لكي يقول الحقيقة الصامتة للجميع، ولكن قبل ذلك أن يصارع ضد أشكال السلطة في المكان الذي يشكل فيه موضوعها وأدواتها في نفس الوقت: في نظام «المعرفة»، في نظام «الحقيقة»، في نظام «الوعي» و«الخطاب»»[٣]. وقبل فوكو اضطر سارتر نفسه تحت وطأة الضربة القوية التي أحدثتها ثورة ماي ٦٨ في ذات المثقف، إلى تغيير تصوره للمثقف: «إن أحداث ماي ٦٨ التي انخرط فيها، والتي مسته بعمق، كَانت بالنسبة له فرصة لمراجعة جديدة. لقد أحس بتشكك مس وجوده كمثقف، ومن ثمة اضطر، في غضون السنتين اللاحقتين، إلى التساؤل حول دور المثقف، وإلى تغيير التصور الذي كان لديه عنه»[٤]. هذا التصور الجديد ـ وهذه مفارقة ـ لا يختلف كثيراً عن تصور فوكو: «إن المثقف محكوم عليه بالانسحاب من الأفق كإنسان يفكر بدل الآخرين:

---

(1) Michel Foucault. Dialogue avec M. Fontana. L'arc 70. p.22.

(2) Ibid p.22 - 23.

(3) Michel Foucault. Dialogue avec Gilles Deleuze: "les intellectuels et le pouvoir". l'arc n°49. nouv. édit. 1980. p.4.

(4) Simone de Beauvoir, in "la cérémonie des adieux". op. cit. p.15.

أن نفكر بدل الآخرين، أمر غير معقول يضع مفهوم المثقف نفسه موضع سؤال»[٥].

ربما يعود مصدر هذه المفارقة إلى أن سارتر كان يبدل ويجدد مواقفه باستمرار! .

الحديث عن هذه المواقف يحيلنا إلى الحديث عن أدبيات التشكيك في دور المثقف، وهي أدبيات غنية متنوعة نضطر هنا للوقوف عند أهم معالمها .

تجدر الإشارة أولاً إلى كتاب جوليان بيندا Julien Benda الشهير «خيانة القساوسة» la trahison des clercs الذي نبع من قضية دريفوس أساساً، فعند هذا المؤلف نجد أن دور المثقفين هو دور القساوسة: إنهم أولئك الذين يتمثل نشاطهم بطبيعته في عدم السعي إلى غايات عملية، ولكنهم يطلبون سعادتهم في ممارسة الفن أو العلم أو التأمل الميتافيزيقي، وباختصار في امتلاك خير متعال عن الزمن، يقول المثقف بمعنى من المعاني: «إن مملكتي ليست من هذا العالم»»[٦]. غير ان بيندا يضع يده على أصل الداء، ويلاحظ بشكل دقيق: «أنه في أواخر القرن التاسع عشر حدث تغير كبير: لقد أصبح القساوسة يتعاطون للأهواء السياسية، فأولئك الذين كانوا يشكلون زجراً لواقعية الجموع أصبحوا هم مثيريها»[٧]. من بين الأهواء التي سيطرت على توجهات المثقفين: الأهواء العرقية (النزعات العرقية ـ نيتشه)، والأهواء الطبقية (ماركس، منظرو البورجوازية)، والأهواء القومية (الفكر الألماني). وهذا ما شكل تحولاً في طريقة تصور موقع السياسي: «السياسة أولاً، يريد داعية الروح المعاصرة. السياسة في كل مكان، يلاحظ هذا الداعية. السياسة دائماً والسياسة وحدها»[٨]، وهذه هي خيانة المثقفين أو خيانة القساوسة.

ويوظف إدوارد بيرث Edouard Berth كلاً من سوريل وبرجسون ونيتشه ضد المثقفين. فالمثقفون هم «بيروقراطيو الفكر»، وقضية دريفوس هي صانعتهم، بل هي التي صنعت العسكري المثقف وأفقدته روح البطولة. يقول الكاتب في مؤلفه: «مساوىء المثقفين»: «لقد كانت قضية دريفوس في جزء كبير منها صراعاً بين المثقفين والعسكر، غير أن ما بدا مهولاً بالفعل هو أن المثقفين ظهروا أكثر بطولية من العسكر، الذين أظهروا أنفسهم خطباء من الدرجة الأولى، أكثر منهم رجال حركة. وفي الحقيقة ليس هناك أقل عسكرية من عساكرنا المحدثين، لقد أصبحوا مثقفين ومدنيين، أي أنهم فقدوا الإحساس الحقيقي

(5) Sartre: "autoportrait à soixante dix ans". op. cit. p.168.
(6) Julien Benda, in "la trahison des clercs". Grasset, 18ème édit. 1972 p.54.
(7) Ibid. p.56.
(8) Ibid. p.14.

بالبطولة والشرف»[٩]. نشتم في هذا التشكيك في قيمة المثقفين رائحة نيتشه الفرنسي في بداية القرن العشرين: «هذه الطائفة، المثقفون، الذين في سيطرتهم على الدولة يحاولون فرض مثال ذي طعم كريه على المدنية الحديثة وإلغاء القيم البطولية القديمة، الدينية الحربية والوطنية، كقيم عمالية حديثة، والتي تدعى نموذجاً إنسانياً سلمياً وعقلانياً»[١٠].

وفي كتاب سجالي لريمون آرون «أفيون المثقفين»، يتحدث الكاتب عما يسميه بـ«الأساطير الثلاث» للمثقفين: اليسار، الثورة، البروليتاريا: «إن ميثولوجيا اليسار هي تعويض وهمي عن الهزائم المتتالية (١٧٨٩ و١٨٤٨)... فاليسار والثورة والبروليتاريا، وهي مفاهيم موضوية، ردود متأخرة لأساطير كبرى أصبحت تنعش التفاؤل السياسي، التقدم والعقل والشعب»[١١]. فليس هناك يسار أبدي عبر التاريخ وعبر مختلف الظروف، له نفس القيم ونفس المطامح. إن الصراع حول «وحدة اليسار» يخفي اختلافات عميقة: «فاليسار لم يكن إيديولوجياً منسجماً، فهو تارة معاد للدولة وتارة معاد للنزعة التنظيمية وتارة داعية مساواة»[١٢]. وفيما يخص الثورة والبروليتاريا حاول ريمون آرون «أن يرد الشعر الإيديولوجي إلى نثر الواقع»، فأسطورة الثورة تعمل كامتلاء للفكر الطوباوي، وكَمعدل بين الواقعي والمثال. ومن ثمة تسقط في جاذبية العنف (ضد سارتر وميرلوبونتي وألبير كَامي)، وفي «عبادة التاريخ». ويشير ريمون آرون إلى العلاقة بين من أسماهم بـ«رجال الكنيسة»، أي الشيوعيين الذين يقبلون بأرثوذوكسية الحزب. و«رجال الإيمان»، أي أولئك الذين يفكرون على هامش الماركسية Paramarxistes كميرلوبونتي والمسيحيين اليساريين الذين يخدمون ـ في رأيه ـ المبادىء الأساسية للإيمان (رسالة البروليتاريا، خلاص البروليتايا)، دون الخضوع حرفياً لأرثوذوكسية الحزب.

ويخلص في الأخير إلى وضع تصنيف للمثقفين بالمقارنة بين مثقفي مختلف الدول ومواقفهم تجاه الوطن، والسجالات المميزة لكل جماعة منهم. تصنيف يخلص إلى القول: «إن فن المثقفين البريطانيين يتمثل في اختزال بعض الصراعات ذات الطبيعة الإيديولوجية إلى مصطلحات تقنية. وفن المثقفين الأمريكيين هو تحوير صراعات تمس الوسائل أكثر

---

(9) Edouard Berth, in "les méfaits des intellectuels". Paris, Marcel Rivière et Cie 1914 p.230.

(10) Ibid. p.335.

(11) Raymond Aron. mémoires op. cit. p.321.

(12) Ibid. p.320.

من الغايات إلى صراعات أخلاقية. أما فن المثقفين الفرنسيين فهو تجاهل المشاكل الخاصة بالأمة وأحياناً تضخيمها بواسطة إرادة متعجرفة تعتقد التفكير من أجل الإنسانية أجمع»[١٣].

اعتقاد المثقفين الفرنسيين في «التفكير من أجل الإنسانية أجمع»، هو ما نجد اليوم أنفسنا أمامه مع خطاب «الفلاسفة الجدد». يقول أحد أبرز رواد هذا الجيل في هذيان منسق: «لو كنت فيلسوفاً موسوعياً لأعدت كتابة ما يلي في قاموس لسنة ٢٠٠٠: «الإشتراكية، اسم مؤنث، نمط ثقافي نشأ في باريس سنة ١٨٤٨ ومات بباريس سنة ١٩٦٨»[١٤]. ويقول في هذيان آخر: «يجب أن نكتب في قواميس سنة ٢٠٠٠: «المثقف، اسم مذكر، فئة اجتماعية وثقافية نشأت في باريس زمن قضية دريفوس، وماتت في باريس أواخر القرن العشرين»[١٥]. هذه النزعة الباريسية الضيقة هي ما نجد اليوم أنفسنا أمامه ونحن نحلل خطاب «الفلاسفة الجدد»: «إنه تعريف النزعة الباريسية نفسها افتراض أن المثقف هو مركز العالم والفكر»[١٦].

---

(13) Raymond Aron: l'opium des intellectuels. Gallimard 1968. p.258.

(14) Bernard Henri Lévy: La barbarie à visage humain. Grasset. Figures.

(15) Bernard Henri Lévy: Eloge des intellectuels. B. Grasset. Paris 1987. p.48.

(16) Marc Kravetz. Libération. 14 Juin 1979.

الفصل السابع

أسطورة «الفلاسفة الجدد»/ أسطورة «الفلسفة الجديدة»

"A chaque rentrée scolaire, commence une nouvelle époque".
DE MUSIL.

"Ce n'est pas la "nouvelle philosophie", mais de nouveau la philosophie La faculté d'ouvrir les yeux et de s'étonner. Le refus de se laisser entrainer sur les rails d'une pensée toute faite, issue il y a un siècle et demi, d'un illustre barbu".
André Glucksmann

تتبعنا في الفصل السابق ظاهرتين فكريتين عامتين طفتا على سطح الفكر الفرنسي منذ أواخر الخمسينات: الاندحار التدريجي لفلسفة التاريخ الشمولية ونشوء خطاب فلسفي ـ سياسي حول التوتاليتارية.

أشرنا متحدثين عن اندحار فلسفة التاريخ إلى نقد كلود ليفي ستراوس وفوكو لسارتر كممثل لجيل «الأزمنة الحديثة»، ونقد ليوتار وبودريار لماركس كمبدع للمادية التاريخية. مشروع فيلسوف وباحث اجتماعي كَكَاستورياديس Castoriadis يدخل في هذا الإطار.

إن ما عمل عليه كَاستورياديس هو إيضاح كَيف أن التفكير في الثورة لم يعد يخضع لموجهات الماركسية الأرثوذوكسية. إن كاستورياديس ينطلق من نقد لتصورات المادية التاريخية ليصل إلى تصور جديد فيما يخص العلاقة بين الزمنية والمجتمع: «ليس الاستغلال هو المشكلة المركزية، بل المشكلة هي كون كل تواصل إنساني حقيقي قد تحطم، وكون قدرة الناس على أن يخلقوا بدون توقف وبالاعتماد على أنفسهم أشكالاً جديدة للعلاقات مع العالم ومع الآخرين قد تهدمت»[1]. لذلك فالتاريخ يجب أن يكون أساساً ـ في رأي كاستورياديس ـ إبداعاً وخلقاً مستمرين، يجب أن يكون شيئاً عارضاً،

(1) Jean François Lyotard, in "économie libidinale" Minuit 1974, p.142.

انه قوة شعرية Poésis. وإذا كان ذلك كذلك، فإن النتيجة الأساسية هي انه يجب التخلص من الماركسية كفلسفة للتاريخ وكَمعرفة للصيرورة وضروراتها، وذلكَ «لأنه لا توجد معرفة صارمة حول المجتمع والتاريخ ولا يمكنها أن توجد مطلقاً»(٢) ومن ثمة فالسؤال السياسي عند كاستورباديس ينشأ من خلال «طرح المجتمع لمتخيله المجتمعي المقام»، أو هو «الإقامة التخيلية للمجتمع»، وهو عنوان كتاب شهير لكَاستورياديس. وهذه الصياغة الجديدة لمشكلة المجتمع تجعل الكاتب يقف ضد كل نظرية، لأن النظرية في عرفه: «تدعي امتلاك ـ أو إمكانية امتلاك ـ معرفة حول كَينونة التاريخ وكينونة المجتمع وكينونة الانسان»(٣). ومقابل إقصائه لفلسفة التاريخ الماركسية باعتبارها أولاً غير مطابقة للوضع ـ إذ لا السببية الاقتصادية ولا مبدأ الوعي الطبقي بإمكانهما فرز وتفسير لحظة دقيقة من التاريخ ـ وباعتبارها ثانياً غير ضرورية ـ لأنها تختزل التاريخ في خطاطات بسيطة ـ بل وباعتبارها ثالثاً خطيرة ـ لأنها تقدس الحاضر بالنسبة للماضي.

يطرح كاستورياديس «رؤية جديدة، وتصوراً إيجابياً للسياسة يسير في خط مواز لقطيعة في الفكر الفلسفي والانطلوجي الموروث، ويتضمن تصوراً جديداً للعلاقة بين الفكر الفلسفي والسياسي. فالفكر الكلاسيكي يدعي أنه يمتلك رؤية نظرية لما هو كَائن في محدداته «الماهوية» أو «الأساسية»، وهو ما سيحدد أيضاً في نظره ما يمكن عمله. هذا نجده عند أفلاطون وأرسطو وسبينوزا وعند كبار المثاليين الألمان، ولكن نجده أيضاً عند ماركس في آخر تحليل. فعند ماركس وبالنسبة له، توجد نظرية للمجتمع والتاريخ توضح في نفس الوقت ما هو كَائن وما سيكون الأمر عليه في مرحلة لاحقة»(٤). وهذا ما يلغي السياسة نفسها ويحولها إلى مجرد «تقنية سياسية»، تتدخل في اللحظة المطلوبة.. ويطرح كَاستورياديس مقابل ذلك فكرة الإبداع الخلاق كموجه للتاريخ: «إن التاريخ كإبداع للمجتمع باعتباره دائماً مقاماً ومقيماً (لا يمكن للمجتمع أن يوجد ويتقدم إلا كمجتمع مقام ـ ولكن أيضاً كإقامة لإبداعه الخاص).. التاريخ هو إبداع ذاتي وإقامة ذاتية مستمرة للمجتمع»(٥). كل هذا من أجل إقامة تصور جديد للبراكسيس.

ويسير نقد فلسفة التاريخ في الفكر الفرنسي المعاصر في خط متواز مع نقد السلطة،

---

(2) Cornélius Castoriadis, dialogue, esprit n°2 Février 1977, p.202.

(3) Ibid p.203.

(4) Ibid.

(5) Ibid. p.204.

كلود ليفي ستراوس إلى جانب ميشيل فوكو، وكاستورياديس إلى جانب بيير لوجوندر Pierre Legendre.

يؤكد بيير لوجوندر على أن هيمنة اللاهوت تؤمن سيطرة مؤسسة الدولة المركزية. فبالأمس كانت هناك هيمنة دينية واليوم هناك هيمنة علمانية. لقد علم اللاهوت الدولة كَيف تلعب بالرغبات الجنسية وتفرض عليها نظام رقابة، ولكن أيضاً علمها كيف تصبح موضوع حب: «نلمس المؤسسات بأعيننا ويمتد بيننا وبينها الممنوع، الذي يطرح القانون من خلاله كمجال اجتماعي للخطاب وقد غطاه المشرعون. تنفرد الدولة التي وصفتها السكولائية الغربية بالروح بدل أن يتحدث اللامرئي الذي يعني رغبة سيد بدون اسم. هذه الرغبة توجد مكتوبة من طرف خرافة الدولة، وبالفرنسية في النص الكبير منذ العصور الحديثة»(٦). هذه الدولة تخلق أسطورة الواحد L'Un، وهذا الواحد هو كإله أفلوطين «يستبطن السلطة الأبدية، والأنوار تعمينا، إننا لا نفهم من أمره شيئاً»(٧). إن السؤال الذي يسمح التحليل النفسي وسياسة اللاشعور بطرحه هو كَسؤال المتوحشين: كَيف تعمل السلطة للسيطرة علينا؟.. هذا السؤال يحضره العلم السياسي البرسمي، فالعلم السياسي خطاب سيد. فعلينا إذن أن نطرح هذا السؤال على هامشه إذا نحن أردنا أن نفهم فعلاً هذه «الأشياء اللامعقولة السوريالية».

إن ما يجب أن نلاحظه أولاً هو انه «في اللعبة الأبدية للمؤسسات، يفترض القانون أصناماً يوجه الحب إليها باستمرار»(٨). وكَدولوز وكواتري وليوتار يعمد بيير لوجوندر إلى استلهام التحليل النفسي: «يجب ألا نجابه عالم المؤسسات بالأفكار بل بالاستيهامات»(٩). بالاستيهامات وحدها يمكن الدخول إلى عالم تكرار النص الكَبير حيث توجد الحقائق التي يتبناها الخطاب الذي يهذي حول القانون وتتجدد». إن المؤسسات تستهلك الملايين من البشر ليس فقط بتأثير الآلية الاقتصادية أو حسب النظام الاجتماعي لعلاقات قوى الإنتاج، ولكن أيضاً باحترام ومساعدة هذيان مقدس»(١٠). طابع القداسة هذا وحده هو الذي يضمن إعطاء معنى للسلطة: «فإذا

---

(6) Pierre Legendre "jouir du pouvoir": traité de la bureaucratie Patride. édit. Minuit 1976. p.9.

(7) Ibid. p.9.

(8) Ibid. p.13.

(9) Ibid.

(10) Ibid. p.20.

قطعناها عن جذر المعتقدات وآلية الرموز، فإن العلاقة مع السلطة تصبح غير مفهومة»[١١].

هذا الخطاب حول السلطة يتقاطعه خطابان متوازيان: الخطاب حول الطغيان والخطاب حول التوتاليتارية، ونقطة التماس بينهما هو الحديث عن الستالينية. وإذا كنا قد لمحنا إلى مصدر أول للخطاب حول الطغيان (الحوار الذي نقله زينوفان بين هيرون وسيمونيد)، فإن هناك مصدراً آخر لم يكتشف بشكل جدي إلا في السبعينات، ويتمثل في كتاب مغمور «الخطاب حول العبودية الإرادية» لمؤلف من القرن السادس عشر يدعى إتيان دي لابويتي Etienne de la Boétie.

إن السؤال الخطير الذي يطرحه هذا المفكر هو: «أريد فقط أن أفهم كيف يمكن لكل هذه الجماعات من الناس والمدن والأمم أن تتحمل أحياناً طاغية متوحداً ليس له من قوة إلا القوة التي تعطى له، وليس له من سلطة في إلحاق الضرر بهم إلا بقدر ما يريد الناس أنفسهم ضمان استمراريتها، وليس له أن يتسبب لهم في مضرة إذا لم يكونوا هم يحبون أن يعانوا من بطشه أكثر من أن يناقضوا قوله؟»[١٢]، وإتيان لابويتي لا يقدم جواباً عن هذا السؤال بل يقدم فقط إمكانية جواب، إذ ربما يعود الأمر في رأيه إلى أن الناس «مفتونون ومسحورون باسم الواحد وحده»[١٣]. وهذا ربما يعود إلى «ضعف البشر».

إن هذا «السؤال التفكيكي» أنعش من جديد الفلسفة السياسية الفرنسية وأعطى ضوءاً جديداً لتحليل مفكرين سياسيين فرنسيين: كلود لوفور Claude Lefort وبيير كلاستر Pierre Clastres، وبجهود مفكر كمارسيل غوشيه Marcel Gauchet.

يصف كلود لوفور قول لابويتي بأنه: «قول سياسي» حيث يتم من خلاله الانتقال من خطاب سياسي إلى خطاب حول السياسة. خطاب يقترب في بعض أصوله من ماكيفلي، ولكنه يحتفظ بإشكاليته الخاصة. كيف يمكن التفكير في مفهوم العبوْدية الإرادية: «هذا المفهوم الذي لا يمكن تصوره، والمنحوت من تركيب ينفر اللسان من نطقه، لكي يشير إلى واقعة سياسية معادية للطبيعة»[١٤] إن لابويتي يستبعد كل التعليلات الطبيعية: فلا نذالة الناس ولا جبنهم ولا طمعهم يشكلون سبباً من أسباب العبودية الإرادية. إن لوفور

(11) Ibid. p.22.
(12) Etienne de la Boétie: "discours de la servitude volontaire" Payot. 1978.. p.15.
(13) Ibid.
(14) Ibid. p.247.

يؤكد على أن القراءة الغنية الوحيدة الممكنة للخطاب حول العبودية الإرادية هو اعتبار أن الكل يتمحور حول لعبة الواحد الذي يضمن هوية الجماعة ويعطي للحياة الجماعية معنى «ان محرك السيطرة يعود إلى الرغبة الموجودة في كل واحد. . في التماهي مع الطاغية من خلال صنعه من نفسه سيداً على الآخر»(١٥) تماهي الواحد والنحن هو الذي يصنع إذن الطاغية. فالعبودية الإرادية وليدة سلسلة تماهي مزدوج: بالأول تعرف الجماعة نفسها في الواحد وتقبل بهذا قيادته. وبالثاني تضاعف من القيادة فتكون جماعات تمارس السلطة باسمها. وهكذا «فالطغيان يعبر المجتمع في كل مكان»(١٦).

لم تقتصر مساهمة كلود لوفور على مجال الانتربولوجيا السياسية بل مست أيضاً الخطاب حول التوتاليتارية. فهو يؤكد على انه «لا يمكن أن نحقق خطوة واحدة إلى الأمام في معرفة الحياة السياسية في عصرنا دون التساؤل حول التوتاليتارية»(١٧) وعنده أن الأشكال الثلاثة للتوتاليتارية الفاشستية، النازية، الستالينية، تتشابه في اعتمادها على نظام الدولة ـ الحزب، وعلى قوة الايديولوجيا، وإبادة الخصوم من أجل ضمان وحدة الجسد السياسي، كما تتشابه في وظيفة الزعيم أو الدوتشه أو الفوهرر أو القائد الأعلى. ومن ثمة فلا يمكن تصور التوتاليتارية إلا بمقارنتها بالديمقراطية». لا تصبح الدولة التوتاليتارية قابلة لكي نبني حولها تصوراً إلا بالنظر إلى الديمقراطية وعلى أساس التباساتها. ان الديمقراطية هي نقض للتوتاليتارية نقطة بنقطة»(١٨). إلا أن هذا لا يعني ان التوتاليتارية حدث عارض شاذ، انها وليدة الديمقراطية نفسها: «إن الديمقراطية تجد في نفسها قوة عدوة، ولكنها تحملها أيضاً في جوفها»(١٩) ولهذا فمواجهة التوتاليتارية لا تمكن إلا بالإبداع المستمر للديمقراطية: «لا يمكن أن نصارع التوتاليتارية إلا بإعادة إبداع الديمقراطية باستمرار وليس بالحفاظ على المكتسب الذي يبدو دائماً تراجعاً. إن الإبداع الديمقراطي اليوم يتمثل في كل الاحتجاجات. . والثورات القادمة من الشرق والتي تعطيه معناه. إن هذه الاحتجاجات والثورات هي التي تظهر لنا أن الديمقراطية ليست ذات ماهية بورجوازية»(٢٠).

---

(15) Ibid. p.301.

(16) Ibid.

(17) Claude Lefort: "l'invention démocratique" livre de poche. biblio. Essais. Fayard. 1981. p.11.

(18) Ibid. p.42.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

أما بيير كلاستر فيرى في «السؤال التفكيكي» الذي طرحه لا بويتي سؤالاً عابراً للتاريخ، إنه سؤال يتعالى على التاريخ لأنه يطرح أن هناك شيئاً آخر ممكن ومن ثمة فهو يحقق انزلاقاً خارج التاريخ ـ المنطق، ويطرح مسألة سوء الحظ المؤسس أو الصدفة التراجيدية. فالانتقال من الرغبة إلى حب العبودية هو حدث غير عقلي، سقوط وفقدان لطبيعة الأشياء. «إن كل مجتمع منقسم هو مجتمع عبودي»(٢١)، إنه وظيفة للآلات الاجتماعية. ومن ثمة: «فكل علاقة بالسلطة هي علاقة قمعية، وكل مجتمع منقسم يسكنه شر مطلق باعتباره مخالفاً لروح الطبيعة ونفياً للحرية»(٢٢). غير أن تحليل لابويتي يظل مجرد استنتاج منطقي في حين ما يطمح إليه بيير كلاستر هو إقامة تحليل تجريبي: «ما لم يكن يعرفه لابويتي، يمكننا نحن أن نبني حوله معرفة تجريبية لم تعد ناتجة عن استنتاج منطقي ولكن عن ملاحظة مباشرة»(٢٣). هذه المعرفة التجريبية يجدها بيير كلاستر في الاثنولوجيا. لقد علمتنا الاثنولوجيا أن نميز بين مجتمعات ما قبل الحدث المأساوي ومجتمعات ما بعده، بين المتوحشين والمتحضرين، بين المجتمع والتاريخ ـ والحقيقة أن الوصف الحقيقي للمجتمعات «البدائية» هو كونها مجتمعات بدون دولة: «إن العلاقة بالسلطة تحقق قدرة مطلقة على التقسيم في المجتمع، وهي بذلك تشكل ماهية مؤسسة الدولة نفسها. إنها وجه الحد الأدنى للدولة. مقابل ذلك ليست الدولة إلا امتداداً للعلاقة بالسلطة وتعميقاً مطبوعاً باستمرار بطابع اللامساواة بين أولئك الذين يحكمون وأولئك الذين يطيعون. يمكن اعتبار المجتمع البدائي إذن كل آلية اجتماعية تعمل حسب غياب العلاقة بالسلطة، ومن ثمة فالمجتمع ذو الدولة هو كل مجتمع يتضمن عمله ممارسة السلطة، كيفما كانت درجة هذه الممارسة»(٢٤).

ولكي يوضح بشكل جيد سر السيطرة، لا يكتفي بيير كلاستر بإعادة قراءة لابويتي، بل هو يحاول تجديد الانتربولوجيا السياسية، واستخلاص بعض النتائج السياسية والفلسفية من خلال دراسة المجتمعات البدائية التي تظهر على أنها مجتمعات بدون دولة. يستخلص التصور المعاصر لهذه المجتمعات ـ تحت تأثير نزعة انتاجية تطورية ـ إن هذه

---

(21) Pierre Clastres. in Etienne de la Boétie: "le discours de la servitude volontaire. op. cit. p.232.

(22) Ibid.

(23) Ibid. p.234.

(24) Ibid.

المجتمعات ناقصة وبالتالي فهي عاجزة. إن ما يحاول بيير كلاستر في كتابه «المجتمع ضد الدولة» أن يعمل على إبرازه: «هو إضفاء الطابع الإشكَالي على إشكالية السلطة: فلا يبدو لنا بديهياً أن القسر والتجاوز يشكلان جوهر السلطة أينما وجدت ودائماً»[٢٥] وبناء على هذا الطرح الجديد يصوغ كلاستر سؤالين إشكاليين: أولاً: ما السلطة السياسية، ما المجتمع؟ . ثانياً: كيف يتم الانتقال من سلطة سياسية غير قسرية إلى أخرى قسرية، ما التاريخ؟ . والاقتران بين هذين السؤالين اقتران إشكالي. إن هذين السؤالين يزعزعان نزعة التمركز الأوروبي حول الذات التي تتصور التاريخ وكأنه ذو اتجاه وحيد وكأن المجتمعات محكوم عليها أن تندمج في خط تطور المجتمعات الأوروبية الحديثة: «إن كل واحد منا يحمل في ذاته وبشكل مستبطن، كإيمان المؤمن، الاقتناع بأن المجتمع هو دائماً مصنوع للدولة»[٢٦]. وضداً على هذه النزعة يرى كلاستر أولاً انه لا يمكن الانطلاق من فكرة وجود مجتمعات ذات سلطة وأخرى ليست لها سلطة. إن فعل السلطة عالمي محايث لما هو اجتماعي ولكنه يمارس بطريقتين: طريقة قسرية وأخرى غير قسرية. وثانياً أن السلطة السياسية كسلطة قسرية ليست هي نموذج كل سلطة حقيقية ولكنها مجرد حالة خاصة مرتبطة بالمجتمعات الغربية ولا يمكن اتخاذها كنموذج تفسيري. وثالثاً، أنه حتى في المجتمعات التي لا توجد فيها مؤسسة سياسية ولا زعماء، فإن السياسة حاضرة ومسألة السلطة مطروحة. فالسلطة ليست خاصية ضرورية للطبيعة الانسانية (ضد نيتشه)، ولكنها خاصية محايثة لما هو اجتماعي: «يمكن أن نتصور السياسة دون عنف، ولكن لا يمكن أن نتصور ما هو اجتماعي دون السياسة: وبكَلمات أخرى لا يوجد مجتمع بدون سلطة»[٢٧]، ومن ثمة فكلاستر يخلص إلى ما يلي: «إن ما يظهره لنا المتوحشون هو ذلك المجهود الدائم من أجل منع الزعماء من أن يكونوا زعماء. إنه الرفض للتوحيد، إنه العمل على إقصاء الواحد، الدولة. يقال إن تاريخ الشعوب التي لها تاريخ، هو تاريخ الصراعات الطبقية. أما تاريخ الشعوب التي لها تاريخ فنقول بأنه تاريخ الصراع ضد الدولة»[٢٨]. إن هذا التعارض يتوافق مع تعارض ميتافيزيقي حاسم: «إن أنبياء المتوحشين واليونان القدماء يفكرون في نفس الشيء، الواحد. غير أن هندي كاراني يقول

(25) Pierre Clastres "la société contre l'état", édit. Minuit 1974 p.12.

(26) Ibid. p.161.

(27) Ibid. p.21.

(28) Ibid. p.186.

بأن الواحد هو الشر، في حين يقول هرقليطس بأنه هو الخير»[٢٩].

ويلاحظ مارسيل غوشيه أن الاشكالية السياسية الحديثة ترتبط بإشكالية التوتاليتارية: «أن نفكر في السياسة اليوم يجب أن يكون أن نفكر أولاً في الدولة التوتاليتارية»[٣٠]. يريد مارسيل غوشيه أن يكون مشروعه النظري استمراراً لمشروع بيير كلاستر: «إن دراسة «الشعوب التي لم تعرف الكتابة» وضعت أساساً موضع سؤال عالم تاريخ ذي شكل واحد متجه نحو التقدم في شكله التطوري الممتلىء الساذج»[٣١]. يعي مارسيل غوشيه التحولات الحاضرة الآن في الفكر الفرنسي ويضع مشروعه النظري في إطار هذه التحولات: «لقد آن الأوان للشروع في عملية فحص مزدوج: فحص أولاً لهذه الفلسفات التي ادعت تحريرنا من أوهام التاريخ وحبائل العقل وتوهمات الكلية. وفحص ثانياً للممارسة الحاضرة للعلوم الاجتماعية ورهاناتها الثقافية حيث أن النموذج الذي بنوا عليه مثال معرفة وضعية سجنهم»[٣٢]. إن التفكير الجديد في السياسة هو تماماً كما عند كلود لوفور تفكير في التوتاليتارية: «فالتوتاليتارية ليست بمعنى ما من المعاني إلا عودة المكبوت السياسي. معها نشأت مسألة طبيعة السياسي ومكانة السياسي ضمن الاجتماعي»[٣٣]. يصبح إذن من المستحيل أن يصيبنا العماء تجاه ستالين وهتلر وماو بعد كل هذا. والأمر ليس في بناء أخلاقية أو رفض للسياسة باسم الأخلاق بل: «لا يمكن التفكير في التوتاليتارية إلا ضمن الحقل السياسي وبمقولات سياسية»[٣٤]. فمن جهة أولى، فإن تحليل النظام الذي يختفي خلف غطاء الماركسية يرجع بنا إلى ما قبل ماركس وجهوده من أجل تجاوز التفكير الكلاسيكي حول السياسة بمصطلحات التنظيم السياسي. ومن جهة أخرى يتعلق الأمر بتمديد تفكير ماركس وإعطائه طابعاً جذرياً: «فنحن نظل ورثة ماركس حين يطرح بدل إشكالية أنماط الحكم إشكالية الصراع الأهلي»[٣٥]. إذا كان التفكير الكلاسيكي تفكير انسجام فإن تفكير ماركس تفكير

---

(29) Ibid. p.185.

(30) Marcel Gauchet: "l'expérience totalitaire et la pensée de la politique" in esprit n° spécial "retour du politique" 7- 8 Juillet- Aout 1976. p.3.

(31) Marcel Gauchet: "le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion: nrf Gallimard 1985. p.VIII.

(32) Ibid. p.XX.

(33) Marcel Gauchet: "l'expérience totalitaire". op. cit. p.4.

(34) Ibid. p.4.

(35) Ibid.

صراع، لكن ماركس يلغي في نهاية المطاف هذا الصراع بتقديم حل جهنمي له. وهذا هو جانب الظل في فكر ماركس: «هذا هو ما يظهر به من خلال تجربة عصرنا كنقطة سوداء في فكر ماركس: إنها المصادرة القائلة بالطابع الثانوي والممكن اختزاله للانقسام المجتمعي. هذه مصادرة لم يضعها ماركس أبداً موضع شك ولكن الماركسية المجسدة اليوم تجعلنا نضعها موضع سؤال: إمكانية قيام مجتمع غير منقسم»[٣٦]. هنا يوظف مارسيل غوشيه «فرويد ضد ماركس»، ذلك لأنه يمكن أن يكون فكر فرويد ذا بعد سياسي بارز باعتباره فكر عدم اختزال الصراع المؤسس للتكوين النفسي للانسان»[٣٧]. فرويد حين يوظف ضد ماركس يوضح لنا ان ما يوحد بين الفاشستية والشيوعية هو تماهي المجتمع مع نفسه. إن هناك تكاملاً بين النظامين: «فليس هما صدفة أبناء نفس العصر، إنهما نتاج مجتمع واحد ويعبر كل واحد بطريقته عن نزعة لا يمكن زجرها مما ينتج عنه ان المجتمع يتنكر لنفسه»[٣٨]. ذلكَ انه ـ وهذا ثابت الأنظمة التوتاليتارية ـ: «بقدر ما أعلنت الدولة انتماءها إلى الشعب، بقدر ما امتلكت المجتمع ونفذت إليه، وبقدر ما حطمته بالفعل بالإرهاب وظهرت غريبة عنه»[٣٩]، وهذا بالذات هو ما يشكل منطق التناقض الذاتي للتجربة التوتاليتارية. إن ما نحتاج إليه لفهم السياسة هو «قفزة تأويلية راديكالية وضرورية»[٤٠]، تتمثل في الاعتراف «بالانقسام الأصلي للمجتمع»[٤١]: هذا الانقسام الذي يظهر المجتمع على أنه «ضد نفسه، وأنه لا يطرح نفسه إلا حين يطرح ضد نفسه، وإلا حين يكون آخر نفسه»[٤٢]. هذا الاعتراف الهادىء بالانقسام الأصلي للمجتمع يؤدي إلى تغيير قانونين على الأقل من قوانين اللعبة النظرية في السياسة الماركسية، يمس أولاً لعبة الاقتصاد كَمحدد للسياسي: «إن الأساس النهائي للانقسام الطبقي لا يتمثل في التملك الخاص للرأسمال.. بل الانقسام السياسي هو الذي يخلق الانقسام المجتمعي»[٤٣]، ويمس ثانياً السلطة كمصالح طبقة خاصة: «إن السلطة هي تجسيد لشمولية فوق كل المصالح الخاصة.. إنها آمر منظم شمولي ومنسجم»[٤٤]. إن السلطة تعمل في الحقيقة بواسطة ثلاثة رموز أو عناصر: القانون، العنف والشمولية. إن

(36) Ibid. p.6.
(37) Ibid.
(38) Ibid. p.11.
(39) Ibid. p.13.
(40) Ibid. p.17.
(41) Ibid.
(42) Ibid. p.18.
(43) Ibid. p.17.
(44) Ibid. p.18.

السلطة هي الوجه الآخر للمجتمع. إنها القوة ضد الذين لا سلاح لهم ومعرفة الجماعة ضد المعرفة الخاصة والمشروعية ضد الرغبات الفردية. ومن ثمة فمحكوم عليها بالعراء والتبرج: «إن ماهية السلطة تظهر في فرجة السلطة»[٤٥]، ووظيفتها هي خلق وحدة في المجال الاجتماعي.

إن التفكير حول الظاهرة التوتاليتارية تفكير متشعب، ومن ثمة تصعب الإحاطة بكل ما كتب حول هذا الموضوع. لذلك فكل ما سنعمل عليه هنا هو وضع تمهيد للحديث عن خطاب «الفلاسفة الجدد» الذي لا يمكن فهم خطابهم دون التركيز على خطاب التوتاليتارية. سنركز هنا فقط على ثلاثة خطابات: الخطاب الفينومنولوجي (حنة آرندت)، الخطاب الليبرالي (ريمون آرون)، والخطاب النقدي (مدرسة فرانكفورت).

لم تكتشف حنة آرندت في الفكر الفرنسي المعاصر بشكل جدي إلا في السبعينات. فهذه الباحثة اليهودية الأصل والتي غرفت من معين التيار الفينومنولوجي الألماني، اعتبرت التوتاليتارية منطق انحطاط. «كيفما كان تقليده الوطني أو المصدر الخاص لإيديولوجيته، فإن النظام التوتاليتاري يحول دائماً الطبقات إلى جماهير ويعرف نظام الأحزاب ليس بديكتاتوريات ذات حزب واحد وإنما بحركات جماهيرية، ويغير مركز سلطة الجيش والشرطة، ويضع سياسة خارجية تهدف إلى السيطرة على العالم»[٤٦]. إن النظام التوتاليتاري يؤمن بالقانون، قانون التاريخ (البلشفية) والطبيعة (النازية)، كمصدرين للقوانين الوضعية، لكنه يدعي أن النوع البشري نفسه هو تجسيد للقانون. فالتوتاليتارية عند حنة آرندت تجد أصلها في الحداثة نفسها، حيث الميل إلى تكسير مرآة الطبقات وتقديس العلموية والإحساس بانعدام الجذور في عصر طبعته الثورة الصناعية. غير ان حنة آرندت لا تؤمن بأن الأفكار هي التي تغير العالم بل الأحداث: «ليست الأفكار ولكن الأحداث هي التي تغير العالم»[٤٧]، مما يجعل كتاباتها بعيدة عن كل «قراءة اكسيمومية للتاريخ»، تستخلص التاريخ من الأفكار كما سنلاحظ ذلك مع «الفلاسفة الجدد».

إذا كانت حنة آرندت قد أكدت على أن التوتاليتارية تتجذر في الديمقراطية وطرحت

---

(45) Ibid. p.19.

(46) Hannah Arendt, le système totalitaire, cité par françois Chatelet" hist. des idées..." op. cit. p.179.

(47) Hannah Arendt: "condition de l'homme moderne" Pref. Paul Ricoeur, trad. Georges Fadier, Calmann- Lévy 1961 et 1983. p.334.

فكرة أن الإنسان هو مقاوم التوتاليتارية، فإن الفكر الليبرالي اعتبر التوتاليتارية مجرد خطأ تاريخي أو غلطة سياسية.

يندرج مجهود ريمون آرون في كتابه «الديمقراطية والتوتاليتارية» ضمن إطار السوسيولوجيا السياسية: و «إن السوسيولوجيا السياسية كما أريد أن أقيمها لن تكون مرتبطة بالتصور الغائي للطبيعة الانسانية الذي يتضمن تحديد النظام الأحسن بالنظر إلى ميل الإنسان، ولكن لن تكون أيضاً مرتبطة بالفلسفة الماكيافيلية أو التاريخية. إن الماكيافيلية التي ترى جوهر السياسة في الصراع من أجل السلطة وحده هي فلسفة جزئية تميل إلى أن تناقض نفسها تماماً كأي فلسفة شكية»(٤٨). إن ما يلح عليه آرون هو التعارض بين الديمقراطية والتوتاليتارية، وهو يجعل من نظام الحزب الثابت الأساس الذي تستنبط منه الخصائص الخمس للظاهرة التوتاليتارية: حزب واحد محتكر للنشاط السياسي، يطرح هذا الحزب المحتكر إيديولوجيا رسمية تشكل حقيقة الدولة، فتتكفل الدولة باحتكار مزدوج لوسائل القوة والاقناع، وتخضع الأنشطة الاقتصادية والمهنية للدولة. كما ان كل شيء يصبح مجرد نشاط للدولة خاضع للايديولوجيا مما ينتج عنه الارهاب. هذه العناصر اجتمعت في ظرف تاريخي معين فخلقت لنا نظام التوتاليتارية.

أما مقاربة مدرسة فرانكفورت للظاهرة التوتاليتارية فإنها تتميز بطابعها الفلسفي العميق، إذ يلاحظ ماكس هورخيمر ان التوتاليتارية تطابق انتصار الأساطير على العقل، فالعقل نفسه أصبح توتاليتارياً يبرر المنطق الأعلى للدولة. وهكذا تظهر التوتاليتارية على أنها امتلاك للعقل ووضعه في خدمة السيطرة. وهذا يلح عليه أدورنو الذي يكشف عن الامكان التوتاليتاري في كل بنيات السلطة وفي كل التراتبيات، وينادي بفكر سالب، في إطار تشاؤمية راديكالية: «لو أردنا تحقيق تقسيم عادل للحقوق، سيكون علينا أن نحرم الناس من أشياء كثيرة، وبالخصوص من أن يطغى بعضهم على بعض. . . لكن بقدر ما يتصاعد حجم الحرية، بقدر ما يكون ذلك الذي يتمكن من استعمال قواه بمهارة أكثر من الآخرين قادراً على استعبادهم. وهكذا سنصل إلى أقل درجة من العدالة»(٤٩). إننا نصل إلى النتيجة المتشائمة القائلة: «بقدر ما يتم تحقيق العدالة بقدر ما تنعدم الحرية»(٥٠).

---

(48) Raymond Aron: "démocratie et totalitarisme" nrf Gallimard coll. Idées n°88. 1965 p.50.
(49) Adorno et Horkheimer: "théorie critique" Payot 1978, p.358.
(50) Ibid.

هذه التشاؤمية هي التي نجدها اليوم في خطاب «الفلاسفة الجدد».

أطل علينا سوق الثقافة الفرنسية في شهر تموز (يوليو) سنة ١٩٧٦ بملف أعدته مجلة «الأخبار الأدبية» يحمل عنوان: «الفلاسفة الجدد»، من توقيع مفكر شاب عرف كَمسؤول عن سلسلة بإحدى دور النشر يدعى برنار هنري ليفي. جاء في مقدمة الملف: «فلاسفة جدد لهم بدون شك أقل عدد من نقط الالتقاء من مجالات الاختلاف. تيار جديد إذا ألححنا على ذلك ولكن مقطوع الأوصال، بدون رأس، بدون متزعم وبدون مبدأ. ولكي نصور ذلك: «موجة جديدة»، ولكن لها هذه الخاصية: إنها تكنس كل مساحات الشواطىء المهجورة للموروث»(٥١) ومن الأسماء الموقعة «لبيان» «الفلسفة الجديدة»، بالإضافة إلى الذي أعده: ميشيل كيران Michel Guérin، جون بول دولي J.P. Dollé، غي لاردرو Guy Lardreau، كرستيان جامبي C. Jambet جون ماري بينوا Jean-Marie Benoi، فرنسواز ليفي Françoise Lévy، وآني لوكليرك A. Leclerc. هذا الملف «ساندته»، بعد أقل من حول، ثلاثة ملفات أخرى: ملف أعده جيرار بوتي جون Gérard Petitjean في مجلة «النوفيل اوبسرفاتور» بتاريخ ١٢ تموز (يوليوز) ١٩٧٦ تحت عنوان: «الحكماء الروحيون الجدد» Les nouveaux Gouroux تم تقديمهم فيه بالطريقة المثيرة التالية: «بارث، لاكان، فوكو، دولوز، دريدا، ليوتار. منذ زمن قصير استثمروا معاقل المعرفة ـ الكوليج دي فرانس، السوربون، المدرسة العليا، فانسين ـ والآن بعض عشرة آلاف مريد يشغفون بجيل جديد من الفلاسفة ويناقشون دروسهم ويتبادلون كتبهم.. إنهم مجهولون، وقحون، يتفلسفون بضمير المتكلم، ويحرقون ماركس أحياناً بعد أن كانوا قد عبدوه. لهم ما بين خمس وعشرين سنة وأربعين سنة، ويسمون دولي وبينوا وجامبي ولاردرو وبودريار وكلوكسمان وهوكنغم وبولنزاس. إنهم أبناء ماي ٦٨ بكل تأكيد، يرفضون بطاقة «اساتذة» الفكر، ولكنهم يبنون أفكاراً ربما ستكون أفكارنا نحن غداً»(٥٢). وملف ثان أعده بيير فياسون بونتي Pierre Viasson Ponté جاء فيه على الخصوص وبنفس الطريقة المثيرة: «جاحدون لأصلهم أم ورثة، إنهم ينحدرون عن أب مجهول وأم معروفة جداً: إنهم أبناء ماي ٦٨. إسمهم وسام، إنهم وسيمون، مشهورون،

---

(51) Bernard Henri Lévy "les nouveaux philosophes", les nouvelles littéraires, N°2536. 10 Juin 1976.

(52) Gerard Petitjean "les nouveaux gouroux" N°609. 1976. p.62 (le nouvel observateur).

مطمئنون، يحبون الظهور في الصور الصحافية، مكونون معرفياً كما تثبت ذلك دبلوماتهم الرائعة. إنهم الحداثة»(٥٣). وجاء في ملف أعدته جريدة لوموند بتاريخ ٢٧ أيار (ماي) ١٩٧٧: «حول السجال يسيطر بشكل غير مرئي ولكنه حاضر، ظل ابيهم كلهم جاك لاكان، والسلطة التي تم إنكارها لمربيهم الأكبر ألتوسير، وأعمامهم فيليب سولي وجيل دولوز ورولان بارث وكلود ليفي ستراوس، وبالخصوص جدهم الأكبر كارل، الذي عن طريق اوديب لم يتم تجاوزه، لا ينتهون من استخراج شبحه ولعنه، بعد أن كانوا قد عبدوه وشرّفوه»(٥٤).

نقتصر فقط على ذكر هذه الملفات الأربعة. انطلقت «الفلسفة الجديدة» إذن وانطلق روادها «الفلاسفة الجدد». لكن لنبحث عن هذه الفقاعة من الصابون بعد أيام قليلة من نشر هذه القصة العجائبية. يصرح برنار هنري ليفي: «أرفض ذلك النعت «الفلاسفة الجدد» الذي ألصقته الصحافة بهم»(٥٥)، ويصرح جون بول دولي: «ليس هناك حكماء روحيون»(٥٦)، ويؤكد دانييل غيران: «لست فيلسوفاً جديداً، ليس هناك فلاسفة جدد»(٥٧)، ويصرح أندريه كلوكسمان: «ليس هناك فلاسفة جدد، على الأقل لا أعرف أحداً يحمل هذا الاسم وأنا لا أصنف ضمن خانتهم..»(٥٨) وتتوالى التصريحات المنكرة المستنكرة التي اخترنا هنا أكثرها فصاحة. من هم هؤلاء: «الفلاسفة الجدد»؟. ما هي هذه «الفلسفة الجديدة»؟ يقول أحد أولئك الذين قدموهم على طبق من ذهب إلى جريدة لوموند: «الحديث عن الفلسفة الجديدة، معناه إذن مطاردة أشباح»(٥٩). لا نريد هنا أن نقوم بدور الساحر، نخرج الأفعى بالناي، بل كل ما نحرص عليه هنا هو تتبع هذا الجيل الجديد وهو ينسج أسطورته، مبدين بعض الملاحظات العامة التي تنطبق على بعض تحولات الثقافة الفرنسية في الثمانينات.

---

(53) P. Viasson Ponté: la nef (n°35) cité par Michel Winock in le débat "l'aventure des idées" N°50 mai- aout 1988. p.115.

(54) Le monde du vendredi: 27 mai 1977. p.1.

(55) Bernard Henri Lévy. cité par François Aubal et Xavier Delcourt in "contre la nouvelle philosophie "idées Gallimard 1977. p.14- 15.

(56) Le monde 27 mai 1977. p.11.

(57) Daniel Guérin. Le monde 3 juin 1977.

(58) André Gluksmann, dialogue avec Max Gallo, l'exprèss N°1358. 18- 24. juillet 1977. p.50.

(59) Roger Paul Droit, le monde 27 mai 1977, p.1.

إن أول وصف أعطي لهذا الجيل: «الحكماء الروحيون الجدد»، وثاني وصف: «الميتافيزيقيون»، وثالث وصف «المسيحيون اليساريون»، ورابع وصف «ورثة ماي ٦٨». وإن أول الشعارات التي حملها هذا الجيل: «الماركسية بربرية»، ثانياً: «يجب التخلص من الرؤية السياسية للعالم»، وثالثاً: «الإشتراكيون؟ خداعون»، ورابعاً: «يجب أن نراهن». هذه الأوصاف الأربعة والشعارات الأربعة هي ما شكل الوجه العاري لأسطورة: «الفلاسفة الجدد»، وهم ينسجون أسطورة: «الفلسفة الجديدة». ولو قمنا بتركيب لهذه الأوصاف والشعارات لحصلنا على تعريف أولي يشمل كل «الفلاسفة الجدد» - باستثناء اندريه كلوكسمان: «نحن حكماء روحيون جدد، ميتافيزيقيون، مسيحيون يساريون وورثة ماي ٦٨. نعتقد ان الماركسية بربرية وانه يجب التخلص من الرؤية السياسية للعالم، وان الإشتراكيين خداعون، فالحل الوحيد أمامنا هو أن نراهن».

إن أغلب أعضاء هذه الجماعة تربوا في ظل ألتوسير وماوتسي تونغ. بل إن بواكير تآليفهم كانت «نضالية». فكلوكسمان (من مواليد سنة ١٩٣٧)، تقلب في منظمات يسارية متطرفة وساهم في مجلات يسارية سرية: من «لجنة الاساس لإلغاء نظام الأجور وتحطيم الجامعة»، إلى مجلة «الثورة الثقافية»، ومن جماعة «اليسار البروليتاري»، إلى جريدة «إني أتهم» . . . اهتم بحركات السود وبالفكر الاستراتيجي. وموريس كلافيل، جد «الفلاسفة الجدد»، (من مواليد سنة ١٩٢٠)، مارس أنشطة يسارية موسعة، ترأس تحرير جريدة ليبراسيون وساعد في تحرير جريدة «إني أتهم» . . شارك إلى جانب سارتر وفوكو في أنشطة يسارية. وكرستيان جامبي، (من مواليد سنة ١٩٤٩) وغي لا ردرو (من مواليد سنة ١٩٤٧)، تلميذان ستالينيان لالتوسير، كتبا بالجريدة اليسارية المتطرفة: «قضية الشعب»، ومارسا أنشطة يسارية متطرفة متنوعة. . .

ترى ما المعنى الذي كان هؤلاء يعطونه لأنشطتهم اليسارية؟. يقول كلوكسمان: «إن الجامعة هي مكان إعادة إنتاج المعرفة البورجوازية بامتياز، واليوم هي حلقة ضعيفة يمكن للثوريين أن يحطموها. إن تحطيم الجامعة هو بداية تحطيم السلطة البورجوازية»[٦٠].

ويتحدث كرستيان جامبي عن جيله: «إنهم لا يريدون الثورة البروليتارية، إنهم يريدون العقاقير. يريدون حياة شيوعية حرة بعيدة عن الأسرة. يريدون اللذة والمغامرة العجائبية. يريدون الموسيقى، والدخان الأزرق إذا كانوا يرغبون فيه فلأنهم يعتقدون في

(60) Glucksmann, cité par Hervé Hamon et Patrick Rotman: Génération 2- Les années de poudre. Seuil Janvier 1988. p.58.

الحق في الاختلاف ويخلقون اختلافهم الخاص. إنه الهروب الجميل خارج ضجر الدروس»(٦١).

ويؤكد موريس كلافيل: «كل شيء يمكن إعادته إذا كنتم تمتلكون الشجاعة. إذا حصل الحقل والحي والمعمل والمصنع والمدينة والناحية والشعب، على الحق في الكلمة، وحافظ عليه. أنتم الذين ستعيشون غداً»(٦٢).

هذه الشهادات اخترناها للحديث عن الماضي «اليساري» لجماعة «الفلاسفة الجدد». وهو ماضي زعزعه حدثان أساسيان: تجربة ثورة ماي ٦٨، وتجربة المنشقين السوفيات، خصوصاً مع صدور كتاب سولجنتسين «أرخبيل الغولاغ» سنة ١٩٧٥.

كيف عاش هذا الجيل ثورة ماي ١٩٦٨؟. يجيب أحد أبناء هذا الجيل الأديب والروائي الفرنسي فيليب سولي: «في النهار كان النشاط النظري. كنا نقيم مخططات استراتيجية في المدرسة العليا مع الألتوسيريين. كنا نذهب لنقوم بالثورة. في الليل كانت الممارسة، المتاريس، باريس مدينة مفتوحة ومقلوبة رأساً على عقب. ولكن في الحقيقة كان النهار الحقيقي هو الليل حيث كنا نعمل على تحقيق كل ما سيعمل فعلاً على تحويل نظرنا فردياً، في حين كان الليل الحقيقي هو النهار، حيث ظلامية النظرية والفكر غير القادرين على تصور وتوجيه ما كان يحدث»(٦٣). إلا أن ما أظهرته هذه التجربة كان أمراً مهولاً. يقول رفيق درب «للفلاسفة الجدد»: «لقد عشنا في تلك التنظيمات اليسارية تجارب توتاليتارية مصغرة... ولأننا لمسنا بشكل مشخص وحميمي حماقة هذا المنطق، لهذا فنحن صارمون جداً فيما يخص الموقف من مسألة التوتاليتارية»(٦٤).

هذا التقييم لتجربة ثورة ماي ٦٨، وهو تقييم يعكس تناقضاً وجدانياً صارخاً، هو ما نجده في أول كتاب مبكر ينتمي إلى موجة «الفلسفة الجديدة» ولأحد «الفلاسفة الجدد»: جون ماري بينوا: «مات ماركس». يتناول الكتاب لحظة ماي ٦٨ أو ما يسميه الكاتب بـ«المستنقع المقدس لرموز ماي»(٦٥). إن ماي ٦٨ هو في رأي الكاتب عودة الرموز القديمة بشكل استعاري قداسي دوغمائي وكهنوتي: «إن ما أضاف إلى قلقنا في حركة ماي ضحكة ساخرة هو عودة وحضور شامل، ليس فقط مضاداً لحركة التاريخ، ولكن أيضاً

---

(61) Christian Jambet. Ibid p.197.

(62) Maurice Clavel Ibid p.372.

(63) Philippe Sollers "mai 68 n'a pas eu lieu" les nouvelles 3- 10 mai 1984. p.81.

(64) Jean- Marc Salmon "Génération. Tome 2 op. cit. p.66.

(65) Jean- Marie Benoist "Marx est mort" nrf Gallimard 1970. p.8.

في غير محله . . . لجهاز من الرموز القديمة بدت لنا متجذرة في تربة إبستمولوجية قديمة، وبدت لنا عودتها عودة استعمارية قداسية، دوغمائية وكهنوتية»[٦٦]. هذه العودة يلمسها بينوا في خطاب ماي ٦٨ ويعمل على إبرازها وتفكيكها، مثل مفهوم الصراع الطبقي والثورة، اللذان يبدوان «كطوطمية للدوال». والمنهج المتبع في قراءة ثورة ماي يدعي الانتماء إلى هيوم. فكما هاجم هيوم الميتافيزيقا من موقع استراتيجي سيحاول جون ماري بينوا مهاجمة زخم رموز ماي. هذا المُمَنهج يجند اللسانيات وشك هيوم وشك ديكارت. . ويصل إلى النتيجة القائلة: «مات ماركس»، يجب أن يفهم هذا الكلام تماما كصرخة بطل نيتشه حول «موت الله»[٦٧]، فما يجب العمل عليه هو تطهير الخطاب الماركسي من غشاوته الصوفية: ماركس ـ الصنم، ماركس ـ الطوطم، ماركس ـ التابو، ماركس ـ النبي، ماركس ـ الجهنمي، وماركس ـ بروميثيوس. وذلك «بالسير على أنقاض هذه الآلهة الزائفة، وعلى مخلفات الرسوبات اللينينية والماوية والكاسترية والتروتسكية»[٦٨].

هذه التصفية الثقافية السياسية للموروث الماركسي لن تعلن في «الفلسفة الجديدة» بشكل رسمي إلا بعد ترجمة كتاب: «أرخبيل الغولاغ» لسولجنتسين. وسولجنتسين أديب غريب الأطوار، فهو في الوقت الذي ينتقد فيه بمرارة معسكرات التعذيب في الاتحاد السوفياتي، ينتقد الغرب وتعدديته السياسية، وهو في الوقت الذي يرد فيه على مبدأ سارتر القائل: «إن الماركسية هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوزها في عصرنا»، بقوله: «لقد سقطت الماركسية إلى أسفل السافلين لدرجة انها أصبحت مجرد موضوع سخرية. لا يوجد شخص جدي في بلادنا، ولا حتى تلاميذ المدارس، يسمع حديثاً عن الماركسية دون أن يبتسم بسخرية»[٦٩]، يبني معبداً كاثوليكياً صغيراً في بيته المسيج في الولايات المتحدة الأمريكية. إن ما يمكن أن نستخلصه من روايات سولجنتسين المتنوعة هو ذلك الاهتمام الواضح بعالم معسكرات الاعتقال وبالحياة القروية تحت ستالين. ففي روايته «يوم من حياة سيرج دينسفيتش» نجد أن: «استحقاق سولجنتسين يتمثل في كونه أخذ يوماً كالأيام الأخرى في معتقل كالمعتقلات الأخرى ليجعل منه رمزاً لماض لم يتم تجاوزه ولا التعبير عنه بطريقة أدبية»[٧٠]. وفي قصته «منزل ماتريونا» يتحدث عن قرية في عهد ستالين لم يؤثر

(66) Ibid. p.8.
(67) Ibid. p.249.
(68) Ibid.
(69) Soljenitsyne. cité par Raymond Aron in "mémoires" op. cit. p.666.
(70) George Lukacs "Soljenitsyne", idées nrf Gallimard 1970 trad. serge Bricianer p.22.

فيها التواجد الاشتراكي، وعن امرأة عجوز مستغلة باستمرار، ولكنها تظل طيبة، ربما تشير إلى «الطبيعة البشرية»... وفي أعمال أخرى ركز على روتينية خطب ستالين وشعاراته وعلى استفحال ظاهرة البيروقراطية... إن خلاصة موقف سولجنتسين تتمثل في إدانة نظام معسكرات التعذيب المبنية على التصورات الشيوعية، فهو ينقل لنا حواراً ستالينياً داخلياً بالطريقة التالية: «لم يعمل لينين إلا على خلط الأمور. لقد كان الأمر سابقاً لأوانه لكي يقول أمام العموم: إن آخر طباخة ستكون قادرة على تسيير شؤون الدولة!... فالطباخة تظل دائماً طباخة: مكانها هو المطبخ. إلا أن حكم الناس أمر يحتاج إلى معرفة كبيرة، يجب لتحقيق ذلك وجود أطر متميزة، أطر مختارة بطريقة خاصة، مجربة منذ وقت طويل، أطر صنعت نفسها بنفسها. هذه الأطر ليست هناك إلا يد واحدة يمكن أن توجهها، يد الزعيم»(٧١).

منذ عشرين كانون الأول (ديسمبر) ١٩٧٣ كانت الطبعة الروسية من كتاب «أرخبيل الغولاغ»، الجزء الأول، متوفرة في فرنسا، وقد نشرت بعض المجلات مقاطع منها، لكن الترجمة الفرنسية كانت حاسمة. لقد جعلت كرستيان جامبي أول من يعلن «أنا لست ماركسياً»(٧٢)، وجعلت كلوكسمان يعلن أن مقاربة سولجنتسين للحياة الشقية داخل معسكرات العمل الاجباري والتعذيب هي التي أثبتت أن «تحول الماركسية ضد الشعب ليس «مغامرة جدل»، ولا «جريمة لستالين»، ولا انحرافاً لدولة ما بعد القيصرية، ولا «مصيراً روسياً خاصاً»(٧٣). انها جعلت كلوكسمان يطرح سؤالين: «أليس هناك الاتحاد السوفياتي في رؤوسنا؟ أليست هناك لجنة مركزية في عقولنا؟.، يكتب كلوكسمان في ٤ مارس ١٩٧٤ «رسالة الغفران» إلى مجلة النوفيل أبوسرفتور تحت عنوان: «إن الماركسية تصم آذاننا»: «في أي مكان تعزز فيه الماركسية جهاز القمع توجد مقاومة. هذا الشيء الذي يقاوم، هذا المكبوت في الماركسية الرسمية، يسميه سولجنتسين أحياناً بـ«الشعلة الصغيرة». لقد اقتبست الماركسية الكثير من المسيحية، أو بشكل أدق، من الكنيسة: العقيدة، الطابع الكنسي غير القابل للتخطيء، محاكم التفتيش... لقد وضعت الكنيسة بين الرجل والمرأة القسيس الذي ينتج شيطانه: الأفعى.. وبين الشعب والشعب وضعت الماركسية سياجاً من التأطير ينتج عودة هذا المكبوت الذي تتم إدانته

(71) Ibid. p.104- 105.

(72) Hervé Hamon et Patrick Rotman. Génération 2. op. cit. p.572.

(73) Ibid. p.569.

بدعوى «عفويته»، «مثاليته»، «ديماغوجيته». . اليوم، إذا كان قلبك يهرب من الدولة فإنك ستفهم سولجنتسين»(٧٤).

لم يكن أندريه كلوكسمان هو الوحيد الذي كتب «رسالة غفران»، بل إن كتب «الفلاسفة الجدد» بأكملها يمكن اعتبارها رسائل غفران. إن الماركسية كانت بالنسبة لهذا الجيل الأمل الأخير، كانت أمل الثورة. لكن سولجنتسين بيّن أن الأمل في الثورة الماركسية ولّد الغولاغ. يقول كرستيان جامبي: «إن ذات الثورة مفقودة، غير أنني لا أعتبر كل محاولة للبحث عنها هذياناً. لقد قطعت أولاً مع تلك الصورة لشعب صاحب سيادة، مع بروليتاريا ممتلئة حكمة كنا نمجدها وكانت تبدو لي منفرة. بعد ذلك وضعت المنطق موضع سؤال. واليوم أؤمن ضرورة عدم الإيمان بأي شيء»(٧٥). ويقول غي لاردرو: «لقد قمنا بتجريب ردة، بثورة ثقافية لم تستخلص أخلاقها لحد الآن «لقد خرجنا محطمين من تجربة فاشلة»(٧٦). ترى ما هي نتائج هذه «الردة»؟ إقامة جنيالوجيا للشر والتفكير في أخلاقية مقاومة.

---

(74) Ibid. Glucksmann cité p.574.
(75) Christian Jambet. cité in génération 2. op. cit. p.644.
(76) Ibid. p.645.

الفصل الثامن

جنيالوجيا الشر

"Il ne suffit pas d'avoir été longtemps aveugle
Pour prétendre qu'on voit mieux que les autres, et de
S'être lourdement trompé pour être mieux écouté".
Alain Touraine

يمكن اعتبار ما توصل إليه ادورنو قمة التشاؤمية الراديكالية، وهي تشاؤمية يتقاسمها معه في حدود كبيرة موريس بلانشو، وفي حدود أقل إمانويل لوفيناس: «وبالفعل، إن الفكرة التي تتردد دائماً في الفكر السياسي المعاصر هي: لكي لا تتحقق تجربة أوشويتز من جديد! . هذا نقرأه عند أدورنو، عند بلانشو، عند لوفيناس. . . يقول المثقف لنفسه اليوم: «إن المثقفين لا يمكنهم من الآن الاغترار بهتلر جديد، وإنهم في يقظتهم وحذرهم لا يمكن أبداً الإيقاع أو التغرير بهم»[1]. تجربتان تاريخيتان تقفان خلف خطاب «الفلاسفة الجدد»: تجربة أوشويتز Auschwitz، المعتقل النازي الذي «اكتشفت» فيه أعداد هائلة من جثث اليهود وقد قتلوا وأبيدوا ببشاعة. وتجربة الغولاغ Goulag، المعتقل الستاليني الذي «أبيد» فيه عدد هائل من المعارضين السياسيين لستالين(*). هاتان لحظتان أساسيتان من جنيالوجيا الشر كما يبنيها «الفلاسفة الجدد»، يعتبرهما موريس كلافيل «الخطيئة الأصلية» للقرن العشرين. ان ما يرفضه «الفلاسفة الجدد» هو اعتبار الغولاغ مثلاً، تأخراً للموجيك (الينشتاين)، أو لعبة آسيوية خالصة (جاك أتالي)، أو عاقبة خطأ ما في قراءة ماركس (ألتوسير). إن الغولاغ شيء أقوى من

(*) سواء بالنسبة لضحايا المتلرية من اليهود، أو لضحايا الستالينية من الموجيك، ليست هناك إحصاءات مضبوطة، والخلاف لازال قائماً بين المؤرخين حول هذه المسألة؛ بَلْ إن بعض المؤرخين شكك في المسألة الأولى. إلا أنه من الواضح انه كان هناك ضحايا!

(1) Jean Michel Besnier "les intellectuels: mission terminée?". raison présente N°73, p.46.

ذلك بكثير. انه شر ويجب الاعتراف بتجربة الشر. يتساءل موريس كلافيل في مقدمة كتابه: «قرنان عند لوسيفر»: «لماذا أزمنة المخاوف هذه، والحروب والمذابح العلمية، ومعسكرات الاعتقال، ومسلسلات وعمليات الإبادة، دون نسيان الاستلابات اللامرئية والقلق غير المحتمل الذي يرافقها، في حين نحن محكومون منذ قرنين بإيديولوجيات حرية وإنسانية تدرك نفسها على أنها أنساق للتحرر الشمولي؟»(٢). ويتساءل برنار هنري ليفي في مدخل كتابه «وصية الله»: «هل يمكن إذن بدون خسة أن نتحدث عن الأمل في عصر غرف الغاز ومعسكرات الاعتقال؟»(٣). ويتساءل أندريه كلوكسمان في مقدمة كتابه «ديكارت هو فرنسا»: «كيف يمكن أن نتفلسف بعد اوشويتز؟»(٤). وكان أدورنو قد تساءل في إطار تشاؤميته الراديكالية الأخيرة: «كيف نقرض الشعر بعد اوشويتز؟».

خطاب «الفلاسفة الجدد» ـ وهم يبنون جنيالوجيا الشر ـ واحد: الأنوار الغربية هي المسؤولة. أو كما قال سولجنتسين: «إذا كان كبار مجرمي شكسبير لم يتركوا خلفهم إلا عشر جثث في نهاية الدراما، فذلك لأنهم كانت تنقصهم الايديولوجيا»(٥).

إن العقلانية الغربية، الأنوار الغربية، نمَّت مفارقة خطيرة، هذه المفارقة نجدها على لسان أحد أبطال رواية «الممسوسون» لدوستويفسكي: «لقد بحثت عن الحرية المطلقة فانتهيت إلى الاستبداد المطلق». يعلق أندريه كلوكسمان على هذه المفارقة قائلاً: «الاستبداد باسم الحرية، تلك هي خاصية أوربا»(٦). هنا يتوزع دور «الفلاسفة الجدد»: موريس كلافيل وسقراط، برنار هنري ليفي وموسى، أندريه كلوكسمان وديكارت، وتتحول الفلسفة إلى مجموعة من «عرائض اتهام»: كلافيل ضد أفلاطون، ضد الأنوار، ضد إرهاب الثورة الفرنسية، ضد «أساتذة الفكر»، برنار هنري ليفي ضد المدينة اليونانية، ضد الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين، ضد ماركس. اندريه كلوكسمان ضد أفلاطون، ضد تيليم، ضد فيخته وهيغل ونيتشه وماركس. إن هذين الحدثين ـ أوشويتز والغولاغ ـ يعكسان عند «الفلاسفة الجدد» في طابعهما العام إنحرافين في تاريخ الفكر الغربي: إنحراف أفلاطون بالنسبة لسقراط وانحراف الفلاسفة الألمان بالنسبة للتوراة (برنار هنري ليفي) ولكانط (موريس كلافيل) ولديكارت (أندريه كلوكسمان).

---

(2) Maurice Clavel: "deux siècles chez Lucifer". "Seuil 1978 p.46.

(3) Bernard- Henri Lèvy: "le testament de Dieu "coll.: figures, Grasset 1979 p.7.

(4) André Glucksmann: "descartes c'est la France" Flammarion 1ère édit. 1987 p.14.

(5) Soljenitsyne. Cité par Maurice Clavel.

(6) André Glucksmann, dialogue avec Max Gallo. L'express, op. cit. p.52.

وكلافيل يخلط لإدراك هذين الانزلاقين بين «نزعة صحافية ترنسندنتالية» Journalisme transcendental تقرأ اليومي على ضوء تجربة مقاومة الغولاغ، ونزعة تحليل نفسي وجودية Psychanalyse existentielle تكشف في النص الفلسفي قلق صاحبه. هذان المعطيان المنهجيان يعتبرهما موريس كلافيل قيمتين منحدرتين عن ماي ٦٨. إن ماي ٦٨ هو بالنسبة لكلافيل «عودة للروحي الذي يعتبر أساساً لكل ثقافة والذي كان مكبوتاً منذ قرنين»[٧]، انه «تحرر روحي» «عودة الله»، «عودة الروح» وهو لم يكن له أن يكون ذا بعد «صوفي» كذلك لولا انه «كان ظهور وبروز شيء لم تنتبه إليه أية فلسفة، ولكنه مع ذلك كان يتجاوزها في كل اتجاه ويكنسها كريشة في مهب الريح»[٨]. لكن هل معنى هذا ان ماي ٦٨ كان رفضاً للفلسفة؟. «ماي ٦٨ كان رفضاً للخطاب، ولكن ليس باسم أية بربرية معادية للخطاب ولا باسم أية نزعة لاعقلية متوحشة، كان رفضاً باسم شيء ربما يكون سارتر قد أحس به. باسم احساس وجودي تجاوز كل الماهيات، باسم إحساس عابر للعقلي رفض كل عقلانية حديثة، باسم شيء لا ينفذ.. ولم يتم الانتباه إليه إلا اليوم»[٩] هذا الحديث عن ثورة ماي ٦٨ لا يمكن فهمه إلا بوضعه في سياق «نزعة كلافيلية»! نزعة تعتقد أننا لسنا نحن البشر إلا أحياء بسطاء ملقون دون سند في هذا العالم القاسي ومربوطون فيه بقوة إلى هذا الجسد التعيس. والشيء الأكثر إشكالاً في هذا والأكثر مأساة هو أنه ليس لنا إلا لغة بائسة منحرفة للتعبير عن هذا الوضع، لغة انسانية جداً. وكل ما عدا هذا هراء، وكذب وبناء فارغ. الميتافيزيقا؟: «إن الميتافيزيقا ليست في نهاية الأمر إلا إحياء جديداً للخطيئة الأصلية: التكبر نفسه»[١٠]. الفلسفة؟ «إن التعالي، الفرصة الوحيدة للحرية.. كل الفلسفة لم تقدر على أن تفكر فيه أو لم تكن تريده في العمق. لقد أصبح واضحاً وضرورياً بشكل تام ان كل فلسفة حرية تصل إلى نقيضها بالفعل»[١١]. الخطاب حول الله؟ «مجرد وهم». الخطاب حول الأخلاق كمعيار للخير؟ «بلادة». ماذا يتبقى إذن؟ تبقى هناك ثلاثة خطابات ممكنة متكاملة: خطاب سقراط، خطاب المسيحية، خطاب الكانطية. تعارضها ثلاثة خطابات «شيطانية» تؤسس اللحظات الثلاث لجنيالوجيا الشر، خطاب أفلاطون، خطاب الأنوار، خطاب

---

(7) Maurice Clavel: aujourd'hui la révolution culturelle, Magazine littéraire.
(8) Ibid. p.59.
(9) Ibid.
(10) Maurice Clavel: "deux siècles..." op. cit. p.113.
(11) Ibid. p.207.

الفلاسفة الألمان بعد كانط.

إن الذي أوقف طغيان اللوغوس حامل الشر هو سقراط؛ هذا الإيقاف له قيمة مطلقة في ذاته، لأنه ضد الشر: سلطة المعرفة (الأستاذية) والاستلاب الديني الوثني: «إني أرى في اللوغوس الذي تم إيقافه الاستاذية والاستلاب»[١٢]. إن سقراط كلافيل «قديس»؛ سقراط «يهودي»، ثائر دائماً ومتشكك دائماً. ليس ثائراً ضد الوضع الاجتماعي القائم في عصره وإنما ضد العقل واللوغوس!. لكن «قداسته» هذه التي يلح عليها موريس كلافيل لا تمنع من أن يكتسي عندنا طابعاً إشكالياً. حين يقيم كلافيل عمل سقراط بقَوله: «ليس هناك حوار سقراطي يصل إلى بناء معرفة أو تعريف»[١٣] فإننا لا نملك هنا إلا أن نطرح ثلاثة أسئلة. سؤال تاريخي: أين هو سقراط الحقيقي من سقراط الأفلاطوني؟، ومنهجي: إذا كان أفلاطون قد خان روح أستاذه سقراط ـ في رأي كلافيل ـ فكيف أمكن توظيف سقراط الأفلاطوني بالضرورة ضد أفلاطون نفسه؟، وفلسفي: إذا كان الحوار السقراطي لا يوصل إلى تحديد أية معرفة ولا إلى تعريف فهل يختلف عن الحوار السوفسطائي، والأنكى من ذلك هل يختلف عن الحوار الكلبي، خصوصاً حين نستمع إلى كلافيل وهو يقيّم فكر سقراط: «إنه نقد جذري تماماً للمعرفة والمفاهيم الأخلاقية التي كانت تسمح للمدينة والانسان بالعيش في عصره»[١٤].

هذا الطابع الإشكالي لصورة سقراط في خطاب «الفلاسفة الجدد» يظل قائماً، وهو يزداد تعقداً كلما حاولنا رسم صورة أفلاطون ضمن هذا الخطاب. يؤكد كلافيل أن جنيالوجيا الشر تبدأ مع أفلاطون، مع «نصف خيانة أفلاطون»، وهي «خيانة» يصفها كلافيل في النص التالي: «إن سر خيانة أفلاطون يتمثل في كوننا أردنا أن نطمئن ونأمن علاجياً ووقائياً ضد سقراط، ضد القلق الذي يوحي به لنا، ضد موته الذي دعانا إلى اقتسامه أو اتباعه، والذي انتهى بنا إلى السياسة. ليس فقط بانتمائنا وتحركنا ضمن إطار السياسة ولكن في تصورنا للسياسة»[١٥] معنى هذا أن السياسة شر. إن جنيالوجيا الشر تختلط في خطاب الفلاسفة الجدد مع جنيالوجيا المثقف، وهو يتصور ويبني رؤية سياسية للعالم. هذا خطاب يشترك فيه موريس كلافيل وبرنار هنري ليفي وكرستيان جامبي وغي

---

(12) Maurice Clavel: "aujourd'hui la révolution culturelle" op. cit. p.63.

(13) Ibid.

(14) Ibid.

(15) Ibid.

لاردرو. يقول كرستيان جامبي وغي لاردرو: «إن هناك يقيناً مطلقاً هو أن الأمر بالنسبة لنا لن يتعلق أبداً بأن نكون مناضلين لأن النزعة النضالية ـ وهذا سبب حاسم ـ تجذب ما هو دائم، وتسجن في المعرفة واحترافات الثورة، وهي أشياء لا نريد أن نعرف عنها شيئاً. . إننا لا نخشى أن نقول هذا، لقد كنا ستالينيين لأننا كنا سياسيين. ونحن الآن نسعى إلى ثورة ثقافية لأننا نتحرر من السياسة»[١٦]. ما معنى التخلي عن السياسة خصوصاً إذا علمنا مع إمانويل لوفيناس: «إن السياسة متروكة إلى نفسها تحمل الطغيان»[١٧]. وكأنه صدى لقول ألآن القديم: «السلطة متروكة لنفسها خلقت التعذيب كأساس للتهذيب»[١٨]؟. إن محاولة التخلص من «الرؤية السياسية للعالم» عند موريس كلافيل تجد أصولها مع اكتشاف خطاب المسيحية: «لا علاقة للفكر بالعقل، وفي هذه الحالة فإن المسيحية عليها أن تكون هي فكر الإنسان»[١٩]. فكر الإنسان هذا ليست فكراً بالمعنى الصحيح، إنه إيمان: «إنني أحمل إليك مسيحيتي كَقيمة قائمة وليس كأيديولوجيا لأنها خلقت معي، ولست أدري كيف حدث ذلك، ودون أي تبرير فكري غير التحطيم الراديكالي لكل فلسفة ممتلئة، عن طريق النقد الذي ترك ثقباً أو هاوية جاء الإيمان لملئها»[٢٠]. هذا الإيمان وجد تحطيمه في عصر الأنوار وفلسفة الأنوار اللذين قادا إلى الثورة الفرنسية: اللحظة الثانية في جنيالوجيا الشر. وإذا كان كلافيل قد انتقد اللوغوس، لوغوس أفلاطون، فإنه يقوم بانتقاد جذري لعصر الأنوار. فعنده مع هذا العصر يحدث تحول خطير من الدولة إلى عقل الدولة، إلى دولة العقل. والثورة الفرنسية عبر نزعتها اليعقوبية المتطرفة هي قمة عقل الأنوار الإستعبادي: «لقد كان العقل الموسوعي مضطرباً وأقل نسقية. والآن (مع الثورة الفرنسية) ستكون لنا حلول نهائية أكبر مدى»[٢١].

لحظة الشر الثانية هذه تتطور عبر قرنين لاحقين، والشخص الوحيد الذي انتبه إلى شر اللحظة الثانية هو كانط. إن الإيمان وحده غير كَاف ويجب أن نعطيه قالبه الشكلي الصالح، هذا القالب يجده كلافيل في المذهب النقدي. يقول برنار هنري ليفي عن كلافيل: «أتذكر نزعتي الشكية وقلقي التام تقريباً في اليوم الذي أسر إلي فيه كلافيل بأن

(16) Christian jambet et Guy Lardreau, magazine littéraire, mai 1976.

(17) E. Lévinas cité par Olivier Mongin: "la politique en questions"esprit 7- 8, Juillet- Aout 1976. p.51.

(18) Alain, cité par Albert Thibaudet in "la république des professeurs", op. cit. p.245.

(19) Maurice Clavel: "faut-il un pape?" le nouvel observateur N°718, Aout 1978. p.25.

(20) Maurice Clavel: "deux siècles..." op. cit. p.30.

في هذه الصفحة من «النقد» أو من «المدخل إلى العقل الخالص» يكمن خلاصنا، وحل صراعاتنا. ومصير الفكر نفسه»[22] ضد تيار الفكر الفرنسي المنحدر عن هيغل يطرح كلافيل طريق كانط - لكن كيف يقرأ كلافيل كانط؟. يعتقد كلافيل أن كانط اكتشف مبكراً اكتشافاً حاسماً، هو أساساً النقد الجذري. نقد حطم دفعة واحدة قرنين من تاريخ الفلسفة. لكن نور النقد أعمى بصيرته وحد من جرأة اكتشافه. فأخذته رعشة وخوف الاكتشاف، ثم عاد لينام من جديد في دوغمائيته القديمة. وما مؤلفات كانط إلا تعبير عن مقاومة عنيدة لهذا الاكتشاف. ان ما سعى إليه كلافيل هو «نقد أعمال كانط باسم الموقف النقدي نفسه»[23]، وهو يؤكد ان لا وجود لنظرية معرفة عند كانط ولا لمنطق ترنسندتالي فهيغل مخطىء بصدد نقده لكانط. ان نقد كانط «ليس له نمط ولا فكرة «مسبقة»، فهو يتعلق بنقد «لعناصر» الظاهرة الإنسانية التي تسعى - أولاً - إلى معرفة ممكنة»[24] والنتيجة المنطقية لهذا هو: «أن الميتافيزيقا تظهر بشكل نهائي غير ممكنة»[25]. لكن كانط يتناقض مع مشروعه هذا، إنه يبني أخلاقاً، رؤية أخلاقية للعالم: «إن الأخلاق الكانطية تبدو على الأقل في نتائجها وبالاً على النقد»[26].

إن اللحظة الثالثة من جنيالوجيا الشر هي لحظة الفلاسفة الألمان الكلاسيكيين، حين تتحول دعواتهم إلى الحرية إلى دعوات الشر، ويتحول التعالي إلى محايثة وفكر الله إلى موت الله واشتراكية ماركس إلى غولاغ. ان هذه اللحظة الشريرة تتولد كلها من مبدأ «موت الله»، عن وثنية «موت الله»، التي يصوغها كلافيل في الصيغة التالية: «كل الناس هم آلهة. لكن بماذا هم آلهة؟ بالعقل أو الفكر. إذن ذلك الذي يفكر لهم هو إله الآلهة». هذا نجده عند فيخته: «بدأنا بالتفلسف عن تكبر وفقدنا بذلك براءتنا»، «إن نسقي هو أول نسق للحرية. إن نسقي، في مسلمته الأولى، يضع الانسانية كماهية مستقلة.. الحرية هي المطلق، الحرية هي الحقيقة»[27]، وعند هيغل: «الدولة عند هيغل هي السلاح

---

(21) Ibid. p.59.

(22) Bernard- Henri Lévy: "l'aube triomphale du clavélisme", le nouvel observateur. n°807 mai 1980. p.50.

(23) Maurice Clavel: deux siècles..." op. cit. p.96.

(24) Ibid. p.83.

(25)Ibid. p.95.

(26)Ibid. p.105.

(27) Fichte, cité par Clavel "deux siècles..." op. cit. p.115 et 125.

الأوكد ضد الايمان، والايمان هو الخميرة الخطيرة للفوضى والثورة»[٢٨]. عند نيتشه نجد الدعوة إلى «السيطرة على الأرض» التي معناها في نظر كلافيل تعميم التوتاليتارية، ويحذر برودون كارل ماركس: «إن فكرك يجعلني أخاف على مستقبل حرية الناس»[٢٩]. ففكر ماركس مسؤول عن الغولاغ: «إن الغولاغ هو في فكر ماركس الذي لم يكن يريده بكل تأكيد»[٣٠]، يقول كلافيل للذين يودون في نظره إنقاذ ماء وجه ماركس «إن النهر مسموم من منبعه وتريدون الشفاء بالاستحمام فيه؟»[٣١]. ذلك لأن الماركسية ألغت الملكية والدولة والحق، وثانياً لأنها عدمية، ولأنها كأنطولوجيا توتاليتارية تضع البراءة الأصلية كمسلمة لتعود إليها من جديد، ليس عند ماركس إلا الحقد على الله، أما ما تبقى فالتحليل النفسي الوجودي لا يرى فيه فائدة، بل يمكن أن نفند كل اطروحات ماركس - في رأي كلافيل - في عشرين صفحة لا أكثر ولا أقل؟. «يتم التساؤل في أي لحظة تم الانحراف عن ماركس للوصول إلى الغولاغ. قلت أنا وكلوكسمان: لقد كان الغولاغ قبل ذلك في ماركس. لقد عوضنا «بالرغم» التي أدخلت كل التعقيدات، بـ«بسبب»»[٣٢].

ومفكر كبرنار هنري ليفي لا يبتعد كثيراً في أطروحاته عن موريس كلافيل، فكلاهما يدينان العقل والأنوار وأفلاطون والثورة الفرنسية والماركسية، وكلاهما يدعيان إلى التحرر من «الرؤية السياسية للعالم»، وكلاهما أيضاً يعود إلى النص الديني: الانجيل بالنسبة لكلافيل والتوراة بالنسبة لبرنار هنري ليفي. ويلخص برنار هنري ليفي اقترابه من كلافيل ومن «الفلاسفة الجدد» عموماً في النقاط التالية: أولاً، «تصفية شاملة لكل الأفكار التوتاليتارية»، فليس هناك «توتاليتارية سياسية لا تبتدىء بأنطلوجيا توتاليتارية». ثانياً، «مطاردة كل تسربات الإيمان (الوثني) إلى المجال الخاص بالعلوم» باسم فلسفة لاأدرية راديكالية. ثالثاً، «التعالي الضروري: إيمان بالله لا يمكن دحضه لدرجة يصبح غير قابل للبرهنة»[٣٣]، فموت الله هو موت الخطابات التوتاليتارية حول الله.

يحاول برنار هنري ليفي باستمرار الابتعاد في كل المناسبات عن ماي ٦٨، بل هو يسعى في كل كتبه إلى إعادة النظر في قيم ماي ٦٨: «كيف يمكنني أن أتذكر إذن ماي؟

---

(28) Ibid. p.202.
(29) Proudhon. cité par Clavel Ibid 228.
(30)Ibid.
(31)Ibid. p.230.
(32) Maurice Clavel, la croix, 11 Juin 1976.
(33) Bernard- Henri Lévy: "l'aube triomphale du Clavélisme" op. cit. p.52.

ولماذا يجب ـ باسم أية ذاكرة ـ أن نحتفي بجنازته ونحتفل بحفل تأبينه»[٣٤]. تفتقد كتابة برنار هنري ليفي غالباً إلى شروط الكتابة الفلسفية الرصينة الصارمة تماماً ككتابة كلافيل، فهما معاً يكتبان غالباً بضمير المتكلم العصابي وهذه الكتابة تبدو أحياناً مجموعة من الهذيانات.

إن جنيالوجيا الشر التي يريد برنار هنري ليفي إن يشيدها تتعلق بظهور واختفاء «هذا الوجه الإشكالي» الذي هو الفرد. هذه الجنيالوجيا تتطابق مع لعبة التذكر والنسيان، يجب أن نتذكر وننسى، نتذكر موسى وننسى ماركس، نتذكر التوراة وننسى «الرأسمال»، فننسى بذلك أوشويتز: ذلك «الوجه البارد المخيف». يميل برنار هنري ليفي أكثر إلى محاورة الفلسفة السياسية الكلاسيكية في القرن السابع والثامن عشر. ففي هذين القرنين تحدد «الفصل الأول» من مأساة الشر: إعلان الموت التاريخي لله. «الفصل الثاني» منهما. إنسحاب الله. «الفصل الثالث»: إعلان الديانة الوثنية الجديدة. هذا هو موطن الداء، وتلك قصة الشر يحكيها الله على لسان برنار هنري ليفي: «وصية الله»: هذا هو بالذات ما سيحاوله روسو، هذه الديانة الطبيعية التي وضع حجر تأسيسها. . «الآن ستصبحون «كالآلهة»، في سلطتكم، أقوياء ثيوقراطيون على مستوى إنساني»[٣٥]. تصبح السياسة مع عصر الأنوار تصوفاً وإلغاء للتعالي، تصوفاً أرضياً: «إنه لا يخترع فقط الدولة غير الدينية، وإنما دولة الأوثان والأيقونات والأصنام ـ دولة الإله العقل بمعنى روبسبير»[٣٦]. تصبح السياسة وثنية، ديناً مشخصاً يعبد الدولة والشعب والسيادة. الثورة الفرنسية هي التي أعطتها شكلها الأول عبر حكم اليعقوبيين والنازية هي التي أعطتها شكلها الثاني عبر حكم هتلر والشيوعية هي التي أعطتها شكلها الثالث عبر حكم ستالين، ماو، كاسترو. . .

يعود بنا برنار هنري ليفي إلى الخطيئة الأصلية: المدينة اليونانية، التي يعتبرها أول تجربة توتاليتارية مصغرة تسجن الروح وتقدم الفرد مسربلاً إلى مقصلة الدولة والتاريخ: «المدينة اليونانية. . . هي الشكل الواضح للاستعباد. . . الحياة في المدينة اليونانية كانت عند أفلاطون وأرسطو هي التخلي عن الروح الفردية والحميمية الداخلية[٣٧]. . وكل

(34) Bernard- Henri Levy. Ibid.
(35) Bernard- Henri Levy "le testament de dieu" op. cit. p.33.
(36)Ibid. p.34.
(37)Ibid. p.50.

العصر الحديث ليس إلا استعادة للنموذج اليوناني ضد نموذج مدينة الله: «كل العصر الحديث لم يعمل شيئاً آخر غير استبطان درس هذه العبودية المهولة: أسلم روحك، تنازل عن رغبتك، هذا العبء الثقيل، هذا الترف الذي يحطمك، وسيكون لك مقابل ذلك نيل السعادة عبر قناة المؤسسة»[٣٨]. المدينة اليونانية مدينة توتاليتارية والحداثة والأنوار اللذان اكتشفا العمل الجماعي والشعب. . . توتاليتارية تجد أصلها الوحيد في العودة إلى فكرة «موت الله»: «ليس هناك منذ روبسبير حتى ماو، توتاليتارية دون هذه العودة الملحة المرضية والوسواسية إلى موت الله الواحد صاحب السيادة»[٣٩]، «عودة اليونان»، «عودة الوثنية»، عودة الشر. الماركسية الأمس واليوم هي تجسيد للشر، لأنها عودة إلى اليونان «إن الماركسية نزعة تاريخية، ولكن هذه النزعة التاريخية مبنينة كالرواقية. ومن المحتمل أن تكون هذه الرواقية هي الرابطة بين الأفكار التوتاليتارية الأخرى»[٤٠]. ماركس هو الغولاغ «يكفي أن نفتح أعيننا: دون أوهام ولا ادعاء على معتقلات التعذيب، حتى تظهر لنا نفسها على أنها ماركسية، ماركسية تماماً كما أن اوشويتز كان نازياً»[٤١] يعلن سولجنتسين ليست هناك دودة في الفاكهة، ليست هناك خطيئة أصلية، «الدولة هي الفاكهة هي. . ماركس»[٤٢].

وظل أندريه كلوكسمان يبتعد باستمرار عن تيار «الفلاسفة الجدد»، ولكن بقدر ما كان يخيل إليه انه يبتعد بقدر ما كان يقترب بالفعل، ديوجين القرن العشرين هذا تنحدر كتابته انطلاقاً من تجربته الذاتية، ثلاثة تحولات كبرى: أولها، الانسحاب من الحزب الشيوعي احتجاجاً على قضية هنغاريا والجزائر، ثانيها تجربة ماي ٦٨ «أكبر إضراب في التاريخ». إذ أن ماي ٦٨ علمه «أن الأمر يكون في الشارع. ليس بمعنى أن الثورة تصنع في الشارع، ولكن لأنه في الشارع يمكن أن تتم التواصلات بدون سادة وبدون جدران، مباشرة تلقائية، غير منتهية ولا يمكن السيطرة عليها»[٤٣] ثالثها: تجربة المنشقين السوفيات وبالخصوص سولجنتسين.

يعود اندريه كلوكسمان أيضاً إلى اليونان، وبالذات إلى أفلاطون، ليعلن ميلاد الشر

---

(38)Ibid.
(39)Ibid. p.100.
(40)Ibid. p.120.
(41) Bernard Henri Lévy "le vrai crime de Soljénitsyne" le nouvel observateur n°555, 1978.
(42)Ibid.
(43) André Clucksmann, dialogue, l'express, op. cit. p.54.

ويقيم جنيالوجيا له: «كان أفلاطون أول وأكبر أولئك العباقرة السياسيين الذين حشروا أنفهم في قضايا مشبوهة بدون ضمير، رغبة منهم في أن يضعوا، في أذهانهم وكتبهم، فكرة أكثر وضوحاً وأكثر صرامة حول الحكم المثالي للمدينة»(٤٤). أفلاطون إذن هو المخطط الجهنمي لجمهوريات الشر كجمهورية بنتام وهتلر وستالين، والعقل هو الأداة الكبرى للتخطيط: «إن العقل يحاجج، ينقض ويسكت التشكك»(٤٥). إن شكل الهيمنة الأوربي «يقيم الاستبداد باسم الحرية، أوربا الآلات التوتاليتارية الكبرى التي تطحن الحريات. لكن مقابل أوربا هذه، هناك أوربا سقراط، سقراط المحرض في الأسواق، المتشكك: «لقد أحس سقراط بقرب عهد المختصين وأصحاب المؤهلات التوتاليتارية أساتذة الفكر»(٤٦). إن سقراط يحقق تقاسم اللاعلم ضد العلم، أخويات الجهالات ضد المعارف، الديمقراطية الوحيدة المعروفة ضد التوتاليتارية.

اللحظة الثانية في بناء جنيالوجيا الشر هي لحظة الأنوار، حيث يبني كاركانتوا في رواية لرابلي ـ مدينة تيليم، مدينة علمية، مبرمجة، إشتراكية، لكنها مدينة الرقابة الذاتية الجهنمية: «الرقابة في هذه المدينة متبادلة، المركز هو في كل مكان والمحيط غير موجود في أي مكان. يمكن أن نهاجر من تيليم وقتما شئنا لأنه لا يمكن أن نخرج منها أبداً»(٤٧). هذا نموذج مصغر للحداثة، ميكرو توتاليتارية. أمام أوربا هذه، هناك أوربا أخرى. أمام أفلاطون هناك سقراط، وأمام كاركانتوا هناك بانيرج Panurge الوجه المتشكك، الذي يطرح تساؤلات متشككة على باني مدينة تيليم: «هناك إذن أوربا أخرى من الحرية أجبرت أوربا الأولى على أن تقلل من استبدادها»(٤٨). الموقف الآخر، موقف سقراط ـ بانيرج: «لم يكن يستهدف تأسيس السلطة وإنما كان يأخذها كما هي، غير مؤسسة، كي يشكك فيها»(٤٩).

اللحظة الثالثة لبناء جنيالوجيا الشر هي لحظة «أساتذة الفكر»، والتي لا زلنا إلى الآن نعيش عواقبها. يتحدث كلوكسمان عن النص الكبير للسلطة، وهو يعتقد بجدية في

---

(44) André Glucksmann "la cuisinière et le mangeur d'hommes" points. seuil 1975, p.94.
(45) André Glucksmann. Les maitres penseurs. livre de poche. Grasset 1977, p.97.
(46) André Glucksmann, dialogue. l'express, op. cit. p.52.
(47) André Glucksmann, les maitres penseurs, op. cit. p.25.
(48) André Glucksmann, dialogue, l'express. op. cit. p.52.
(49) Ibid.

قيادة النصوص للثورات والتغيرات، يؤمن بعنف وقوة النص سياسياً: «التاريخ يتقدم بتصفح الكتب»[٥٠]، الانحرافات لا تحاسب كما عند ألتوسير على «قراءات خاطئة للنص»، وإنما يحاسب النص نفسه من خلالها. إن ألمانيا القرن التاسع عشر هي التي كان لها شرف حمل العلم والثقافة الأوربيين إلى نقطة الغليان.. لهذا يجب أن نحاور الفلاسفة الألمان فعندهم الخبر. يقول نيتشه: «لقد اقترب الزمن الذي سيكون فيه الصراع من أجل السيطرة على الأرض باسم المذاهب الفلسفية الأساسية»[٥١]. إن هيغل هو أول «موظف فلسفي» لمصلحة الدولة العليا، ومعه يصبح «سقراط مستحيلاً»، فالفلسفة لم تعد «مسألة خاصة»، إنها «مسألة الدولة». فبـ«المقصلة المنطقية» يصفي هيغل الحساب مع سقراط، ويحقق «الموت النظري لسقراط متشكك»[٥٢]، لسان حال هيغل يقول: «ليس لدينا الحق أن نكون متشككين تجاه العلم الفلسفي»[٥٣]. إن الكوجيطو الجديد للفكر السياسي والعلم الفلسفي وأساتذة الفكر هو «أن نفكر، أن نتصور، معناه أن نسيطر»[٥٤]، وهو مبدأ ينحل عند آخر تحليل إلى هذه الحقيقة: «أفكر، إذن الدولة موجودة»[٥٥]، الفكر في خدمة السيطرة وفي خدمة الدولة، فمنذ: «سنة ١٨٠٠ يمرر أساتذة الفكر الشعلة بينهم: بالنسبة لفيخته آخر فيلسوف هو كانط، بعده معي يبدأ العلم. وبالنسبة لهيغل يظل فيخته آخر فيلسوف. وبالنسبة لماركس، آخر الفلاسفة هو هيغل»[٥٦]. ماذا يعرف أساتذة الفكر؟ إنهم يعرفون قانون السيطرة/ المعرفة، أو لنقل المعرفة/ السيطرة: «أن نسيطر معناه أن نعرف، وأن نعرف معناه أن نسيطر»[٥٧] والاستاذ هو الذي يعرف، هو الذي يملك العلم الفلسفي، العلم الإجتماعي والعلم السياسي، أي هو أفلاطون العارف ضد سقراط الجاهل.

هنا يؤكد كلوكسمان على نشأة منطقين متعارضين: منطق الإقناع logique de persua-tion، ومنطق الإثناء logique de dissuation المنطق الأول منطق حواري يسكت الخصم بالحجة كيفما كان نوعها، والثاني منطق اللاحوار يثني ويصد الخصم عن السؤال

(50) André Glucksmann: les maitres penseurs op. cit. p.61.
(51) Nietzsche. cité par André Glucksmann, les maitres penseurs p.68.
(52) Ibid. p.115.
(53) Ibid. p.103.
(54) Ibid. p.178.
(55) Ibid. p.177.
(56) Ibid. p.164.
(57) Ibid. p.187.

والاعتراض: «قديماً كان الناس يقنع بعضهم بعضا، يتبادلون الأدلة الايجابية سواء كَانت أخلاقية أو فيزيقية، بالعنف أو بالحيلة، بغية الوصول إلى قرار. أما اليوم فيكتفي الناس بإثناء بعضهم البعض عن الحوار، يتبادلون أدلة سالبة، الكل يتساوى أمام الموت»[٥٨].
فكر الأساتذة يريد أن يحقق مخططه العلمي المعرفي العقلي عبر ثلاث مراحل: ثورة العقول التي يمهدها علم العقول، إرهاب الجموع للجموع، إقامة نهائية لنظام جديد بمسؤولين جدد. وهذه هي نفسها مسلسلات النازية في ألمانيا، الشيوعية في روسيا والماوية في الصين... العالم الذي يسمى حديثاً عند كلوكسمان هو: «العالم المملوء بحروب الديانات ومعسكرات التعذيب، حيث سُلط الهدم الإجتماعي تكلف بتأسيس النظام»[٥٩]. من أهم سلط الهدم التي يجابهها كلوكسمان بلا هوادة: الماركسية. إن ماركس هو المسؤول عن الغولاغ، وذلك لأنه لم يمنع بأفكاره من أن يتشكل الغولاغ ـ إن أفكاره الإيجابية الممتلئة هي التي ملأت معسكرات التعذيب، فالغولاغ ابن طبيعي لماركس.

إن شر الشرور في القرن العشرين هو ظاهرة التوتاليتارية، وما يعمل عليه كلوكسمان هو تجاوز ما يسميه بالطرح الكلاسيكي للتوتاليتارية إلى طرح ما بعد التوتاليتارية، الطرح الكلاسيكي يجده في كتابات جورج أورويل وحنا آرندت: «إن آرندت وأورويل ومعاصريهما، كانوا يفكرون خلال مرحلة سياسية واجتماعية قصيرة: حيث الإرادة التوتاليتارية.. كان محكوماً عليها بأن تفنى بحكم تناقضاتها. أما اليوم، فعلى العكس من ذلك تماماً، فإن روح التوتاليتارية، كَما تتجلى في مرحلة ما بعد التوتاليتارية، ليس محكوماً عليها بتحطيم ذاتها بل بالحفاظ عليها»[٦٠]. التوتاليتارية هي إذن ابن شرعي للحداثة وهي غير قابلة للإفناء لأن شروطها الفكرية لازالت قائمة.

إن ما تخلص إليه هذه الجنيالوجيات الثلاث هي أن الماركسية هي اللحظة الأكثر حسماً في ظهور الشر. كل هؤلاء الناس يرفعون عقيرتهم بالصياح: الغولاغ هو ماركس. لكن كيف يبنون ذلك؟ ما منطق بناء هذه الجنيالوجيات؟.

يمكن أن نميز في هذا المنطق بين الآلية البيانية للبناء، والتكتيك السجالي للدفاع.

---

(58) Ibid. p.202.

(59) André Glucksmann, dialogue, le monde du 20 Mars 1980. reproduit in Entretiens avec le Monde: 1- philosophie, op. cit. p.121- 122.

(60) André Glucksmann: la Bêtise. Grasset 1985. p.73.

الآلية البيانية آلية تعتمد البيان للاستدلال، تعتمد لغة تشبه لغة مالرو في قوتها وضعفها معا، يصعب تجريد استدلالاتها. فهناك أولاً جدل نازل من ماركس إلى الغولاغ يحققه كلافيل، وهناك ثانياً جدل صاعد من الغولاغ إلى ماركس يحققه كلوكسمان. يقول موريس كلافيل محدداً هذه الآلية: «إننا نتكامل أنا وكلوكسمان: أنا أستنبط الغولاغ من ماركس، وهو يصعد من الغولاغ إلى ماركس»(٦١). هناك أيضاً نقد لهيغل ولأساتذة الفكر لأنهم دعوا إلى دولة قوية، وهذا ما يحققه كلوكسمان، وهناك كذلك نقد لهيغل ولأساتذة الفكر لأنهم حملوا حقداً دفيناً على الله، نادوا بموت الله، وهذا ما يحققه كلافيل. يقول موريس كلافيل، فيلسوف المزاج: «تلح ضجة الدولة الهيغلية على كلوكسمان. وألح أنا على تجذيفية دينه. هذا نفس الأمر: تيوقراطية الدولة»(٦٢). هذه الاستدلالات المزاجية يسمح بها استعمال آلية قص، مقص أوكام، يقطع أوصال مذهب أساتذة الفكر، وماركس بالخصوص، ويفصلها من جديد بطريقة تتلاءم مع «الغولاغ»، وتطرد كل ما هو مخالف للغولاغ، كل نزعة تحررية نافذة عند ماركس من مثل: «بقدر ما يتعلق الأمر بي، فأنا لست ماركسياً». يقول موريس كلافيل: «لكن، سيقول البعض هناك أشياء أخرى عند ماركس غير الحقد على الله. أجيب: لا، لا شيء، أو تقريباً لا شيء. إن الحقد على الله والتكوين الهيغلي يكفيان لتوليد النسق الماركسي بأكمله»(٦٣). آلية القص هذه تنتج نماذج استدلالية كاريكاتورية، تطبيقية مصاغة مسبقاً، مصادرات في فكر مزاجي: «١- الغولاغ يوجد. ٢- النظام السياسي الذي أنتج الغولاغ يدعي الانتماء إلى الماركسية. ٣- الماركسية نظام فلسفي بناه ماركس. ٤- إذن المرور من ماركس إلى الغولاغ منطقي». هذا المنطق يمكن أن ننحرف به من مقدمته الثالثة فنضع الشق الثاني من استدلال «الفلاسفة الجدد»: «٣'- ماركس قرأ هيغل ٤'- هيغل قرأ فيخته - ٥'- فيخته تأمل الثورة الفرنسية - ٦'- الثورة الفرنسية نتيجة فلسفة الأنوار - ٧'- إذن من الأنوار إلى الغولاغ الاستنتاج منطقي»(٦٤). يقول برنار هنري ليفي «ما الغولاغ؟ إنه الأنوار ناقص التسامح»(٦٥). هذه الاستدلالات الضعيفة تغطي عليها تكتيكات سجالية لا تجد ما تدافع به عن نفسها إلا تقنية تشبه تقنية «البليار»: ضرب الأول بالثاني بهدف الثالث.

---

(61) Maurice Clavel: le nouvel observateur n°557 du 14 Juillet 1975.
(62) Maurice Clavel: "deux siècles..." op. cit. p.205.
(63) Maurice Clavel: "ce que je crois". Grasset p.86.
(64) France Berçu: "les petits maitres non penseurs" L'arc n°70 p.66.
(65) Bernard- Henri Levy. le Barbarie à visage humain.

ليفي يعلن موت التاريخ، كلافيل يعلن ميلاده. التركيب: موت التاريخ الرسمي وولادة تاريخ المقاومة. ليفي ضد ماي ٦٨، كلافيل لصالح ماي ٦٨، ليفي ـ كلافيل مع عودة الله في ماي ٦٨ ضد عودة ماركس. جامبي ولاردرو يعلنان ولادة اللوغوس مع سقراط، كلافيل يعلن وفاته مع سقراط. الثلاثة يعلنون نهاية خطاب الأستاذية. والفارس في كل هذه التصالحات هو برنار هنري ليفي. هذه التكتيكات تلتقي في نهاية المطاف مع فلسفة في التاريخ، فلسفة تعتقد أن الوقائع التاريخية بأكملها مجرد استنباط من مسلمات نظرية مذهبية. التوتاليتارية مجموع وقائع مستنبطة من نص أساتذة الفكر وبالخصوص من نص ماركس. التاريخ إذن لا يفهم إلا عبر نزعة أكسيومية حيث تلد المسلمات الذهنية الوقائع الفعلية: يقولُ جاك بوفريس: «إن بعض المختصين في المنطق عليهم أن يتساءلوا عن الطريقة التي يستعملها («الفلاسفة الجدد») من أجل استنباط الغولاغ من فكر أساتذة الفكر. كما لو أن الأحداث هي تقريباً مجموع مبرهنات يمكن استخلاصها من نسق من المسلمات. إن منطق الايديولوجيا الحمائية ـ يصبح أخيراً واضحاً: بما أن كل فكر يشمل خطر أن يحمل محمل الجد، فإن الطريقة المثالية لتفادي ذلك هو العمل على إنتاج أقل قدر ممكن من الأفكار»[٦٦]. يقول كلوكسمان: «إن النصوص لا تصلح أبداً لممارسة السلطة فقط بل هي هذه الممارسة نفسها»[٦٧]. يعلق فرانسوا شاتليه: «إن كلوكسمان. . . باستنباطه للغولاغ من ماركس ولماركس من أفلاطون، يتناول لأخطر نزعة ضرورية في فلسفة التاريخ»[٦٨]. هذا التنازل لفلسفة التاريخ الحتمية هو ما يبني عند «الفلاسفة الجدد» جنيالوجيا للمقاومة. وهي جنيالوجيا تقوم على «منطق» و«أخلاقية الكتابة»، «المنطق» يقول: «١ـ السلطة هي الشر ـ ٢ـ لا يمكن الهروب من الشر ـ ٣ـ الشر موجود في كل مكان»[٦٩]، و«أخلاقية الكتابة» تقول: المزاج أولاً والمزاج أخيراً. يكتب موريس كلافيل في لحظة شطح «فلسفية جديدة»: «اكتب كي لا أصاب بالجنون لكوني لم أكتب»[٧٠] الدكتوري مابيز Mabuse إذن كما وصفه جيل دولوز، ذلك الكاتب الذي كان يهوى الكتابة وحدها، والكتابة الهذيانية، في معتقل نازي.

---

(66) Jaques Bouveresse: "Pourquoi pas des philosophes" critique N°369 Fevrier 1978, p.117.

(67) André Glucksmann: "les maitres penseurs" p.62.

(68) François Chatelet: "chronique des idées perdues" Stock 1977 p.214.

(69) Alain de Benoist: les idées à l'endroit, Paris 1979.

(70) Maurice Clauvel: "deux siecles..." op. cit. p.235.

الفصل التاسع

أخلاقية المقاومة

"J'ai l'impression que la réflexion contemporaine avorte avant d'avoir commencé; on se jette trop vite sur le problème du pouvoir".
Paul Récoeur
"En France, on n'a pas de Goulag, mais on a des idées".
Michel Foucault

يقول أدورنو وهورخيمر: «هناك نظريتان في الدين حاسمتان بالنسبة للنظرية النقدية اليوم. . الأولى هي تلك النظرية التي حددها فيلسوف كبير عظيم (شوبنهور) على أنها الحدس الأكبر لكل الأزمنة: مذهب الخطيئة الأصلية. . . والثانية هي قضية مستخرجة من العهد القديم: «لا يجب أن تصنع لنفسك أية صورة كإله»، التي نفهمها نحن على أنها «لا يمكن أن تقول ما الخير المطلق، لا يمكنك أن تمثله»[1]. أمام الشر الجذري لم تبق هناك إلا المقاومة، والمقاومة باسم ديانة التوحيد نوع من المانوية: هناك الوثنية ـ الشر، وهناك ديانة التوحيد ـ الخير، والمسألة مسألة رهان. هذا المبدأ يلتف حوله كل «الفلاسفة الجدد» باستثناء كلوكسان الذي وإن كان يبتعد بتفكيره عن كل مسحة دينية، فهو مع ذلك يمدح ديانات التوحيد ومسيحية سولجنتسين. «إن العامل الديني كان حاسماً في اندحار التيار الماوي. . على مستوى شخصي كان موريس كلافيل داعية فيزلاي، فخلال تجمعات ببيته أساساً بين ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ تخلى عن الصفة الملتبسة والثانوية لرفيق الطريق لكي يتحول إلى مرافق. . عاملاً على إعطاء هؤلاء الأصدقاء الشبان التائهين بعض المفاتيح الميتافيزيقية لتيههم: فرانسوا إيوالد، ألآن جيزمار، أندريه كلوكسان، كرستيان جامبي، غي لاردرو. . تدخلوا بقسط وفير في هذه المناقشات،

(1) Adorno et Horkheimer. "Théorie critique" Payot 1970 p.361 cité par J. Michel Besnier: "les intellectuels:mission terminée" op. cit. p.48.

حيث كان يختلط الفلسفي بالديني»[٢]. من بين أولئك «الفلاسفة الجدد» الذين طرحوا إمكانية المقاومة من خلال عودة الله، جون لوك ماريون Jean Luc Marion إن ما يعمل عليه هذا الفيلسوف هو محاولة تجديد الفكر المسيحي وإعادة اكتشاف «المسيحية الحقة» من خلال فحص نقدي للفلسفة الحديثة، وهي فكرة نجدها عند أغلب «الفلاسفة الجدد». هناك أولاً ضرورة التأكيد على المسافة العميقة التي تفصل بين الله والإنسان. وهناك ثانياً عدم كفاءة الخطاب الإنساني. عند الحديث عن الله يجب أن نميز بين الوثن L'idole والأيقونة L'icône. إن الوثن هو الصورة التي يبنيها الإنسان عن الله إنطلاقاً من تجربة إنسانية عن الإلهي. وهي صورة تحاول امتصاص الابتعاد والتواري الالهي في الصورة الثابتة لله ـ في حين تصبح الآخرية المطلقة لله غير معترف بها ومسافته وابتعاده عن الإنسان غير مقر بهما. أما الأيقونة، فهي صورة إله غير مرئي، إله جمع بين المرئي واللامرئي لكي يكشف عن نفسه.

إن تاريخ الفلسفة هو صراع بين هاتين الصورتين: هل صورة الله هي وثن أم أيقونة؟. وهو صراع وجه المجابهة بين الملحدين والمؤمنين، بل إن الملحدين كانوا أكثر إيماناً بحجم المسافة الإلهية والابتعاد الإلهي وبالصورة الأيقونية من المؤمنين. إن قيمة الإلحاد تتمثل في كونه قد حطم الأوثان الزائفة. فموت الله هو موت الصورة ـ الوثن. كذا نجد عند هولدرلين ونيتشه، لكن نيتشه يعود فيبني صورة وثن لله حين يطرح: «إرادة القوة» كإله جديد! إن ما يجب العمل عليه عند جون لوك ماريون هو الاقتراب من الله بالابتعاد عن الميتافيزيقا والانطلوجيا التقليديتين.

الاقتراب من الله بالابتعاد عن الميتافيزيقا والانطلوجيا التقليديتين هو بالفعل الموجه الأساسي لكل من موريس كلافيل وبرنار هنري ليفي وكريستيان جامبي وغي لاردرو وهم يحاولون بناء أخلاقية للمقاومة.

إن ما يحاول كلافيل تحقيقه هو «نضج أخلاقي بدون إيديولوجيات ولا أوثان»[٣]، ثورة أخلاقية ثقافية جديدة، ومن ثمة فهو «مستعد للجدال والاحتجاج بدون مفاهيم، بدون مذهب، بدون علم إنساني بل وضده»[٤].

---

(2) Hervé Hamon et Patrick Rotman: Génération 2. op. cit. p.475.

(3) Maurice Clavel: "le bon côté comme même" le nouvel observateur n°735, 11 Déc. 1978. p.98.

(4) Maurice Clavel: "l'éternelle justice", nouvelle obs. N° 600, 10 Mai 1976, p.96.

إن هذه اللاأدرية الراديكالية تنضاف إلى تشاؤمية راديكالية لتوجها أخلاقية المقاومة. وهي أخلاقية موجهة أساساً ضد كل فلسفة، كل ميتافيزيقا، باسم سقراط كانطي: «سقراط، الذي كَان مفكراً كبيراً، كَان يعرف انه لا يعرف شيئاً.. في حين لم تكن الميتافيزيقا طول تاريخها إلا بؤرة خطابات بدون نهاية وبدون حكم ممكن يحكم بين هذه الخطابات»(٥). هذه الفلسفة اللاأدرية الراديكالية لا يجد كلافيل صعوبة في التوفيق بينها وبين نزعته الإيمانية، بل هو يضيفها إلى الإيمان ليجعل منهما أساسا لمقاومته: «أؤكد بشكل دائم على هذا الإيمان الذي وقد سمحت الفلسفة التقليدية به لا يسكن بالضبط إلا هوامشها وفراغاتها.. إذا كَانت كل حرية، كل الحريات، بدخولها ضمن الأنساق يتحول معناها وتصبح استبدادا، فيجب علي أن... أتصور في الإنسان نقطة، كيفما كانت درجة غرابتها، وخارج العالم... نقطة تظل لامعة في الوقت الذي تنطفىء فيه كل الأشياء. هذه النقطة هي الإيمان»(٦). هذا الإيمان الابتعادي يرتبط مع تصوُر عام للإنسان وعلاقته بالدين يقوم على ثلاث أفكار أساسية: أولاً، ليس هناك إله واقعي، الإله فكرة بعيدة كل البعد عن الواقع، الإله هو البعد نفسه، هو المسافة البعيدة عن الخلق، هو التعالي المطلق. ثانياً، إذا لم يكن المسيح هو ما يشكل جوهر حميمية الإنسان الذي حقق التعالي المطلق فلا معنى لوجوده. ثالثاً، كل فلسفة لا تبتدىء ولا تنتهي بالإنسان تسقط في الحضيض وتفقد شرفها. بهذا المعنى يمكن اعتبار المسيحية هي فكر الانسان، ذلك لأن المسيحية هي فكر التعالي ضد فكر المحايثة الذي أعلن موت الله وعودة طغيان اللوغوس بعد أن كَان سقراط قد أوقفه: «إن هيغل وفلاسفة العصر، الأساتذة المفكرون... عندما كانوا يتحدثون عن الشعوب، لم يكونوا يقصدون بذلك إلا تحررهم من الله، نفي الله... إن الحرية الإنسانية مستحيلة مطلقاً في كل أنواع الميتافيزيقا المحايثة وفي كل السياسات المرتبطة بها أو المستوحاة لها. ذلك ان التعالي ـ التعالي الإلهي وتعالي الإنسان بالنسبة لنفسه ـ لا يمكن أن يكون إلا الضمانة التاريخية الكاملة، وفي نفس الوقت الشرط الميتافيزيقي الوحيد والرهان الوحيد والحظ الوحيد التاريخي الممكن، للحرية الإنسانية في الإنسان وفي المدينة»(٧). إن بناء فكرة الحرية يقتضي الابتعاد عن الفلسفة، لأن كل فلسفة هي محايثة: «يبدو واضحاً للعيان وضرورياً بشكل مطلق أن

---

(5) Maurice Clavel: "deux siècles..." op. cit. p.68.

(6) Ibid. p.137.

(7) Ibid. p.207.

تنتهي كل فلسفة تريد الحرية إلى فلسفة تريد الطغيان»[8]. إن كل فلسفة هي بطبيعتها هيغلية لذلك ـ وهذه مفارقة ـ يجب التحرر منها: «لقد أعطى هيغل لكل قول شمولية معناه وقيمته ووزن وجوده.. فنحن نظل دائماً في إطار فلسفته. ماركس هو إفقاره المتبلد. هذا نعرفه. هيدغر وسارتر أخذا عملته الصغيرة لكي يضاربا بها. ونهاية الميتافيزيقا في التدفق (دولوز) والاختلاف (دريدا) هو دائماً هيغل»[9]. هذا التحرر من الفلسفة هو في نفس الوقت وبشكل حاسم تحرر من السياسة. يقول كرستيان جامبي عن كلافيل: «إن مسيحية كلافيل هي ما يسمح له بالهروب من كل رؤية سياسية للعالم»[10].

سقراط، المسيح، كَانط: هذه هي العناصر الثلاثة لجنيالوجيا المقاومة. لكن إلى من نوجه خطاب المقاومة؟ إلى الفلاسفة؟ لا، إنهم طغاة. إلى السياسيين؟ لا، إنهم توتاليتاريون. إلى من؟: إلى الضعفاء والمقهورين. إلى «الحساسية الشعبية»، إلى «العامة»: «إنها العامة»: «إنها لواقعة كوننا نكتب من الآن فصاعداً للضعفاء والمتواضعين، لا لإبراز وجودهم ولكن للالتقاء بهم، للمس وترجمة الأشياء التي يحسون بها بكلمات أكثر، لكي نجعل من أنفسنا خدمة لحريتهم المشتركة التي تنشأ، والتي يتم إنشاؤها، والتي يتم تحريرها.. من أجل المقاومة العاجلة للأساتذة ـ المفكرين وأنساقهم.. إن المسيح هو خلف وفي كل الضعفاء والمقهورين»[11]. الأب كلافيل يقاوم إذن ضد شيطان الفلاسفة باسم ملاك الضعفاء. ان هذا الأب بإعلانه أنه يريد أن يعيد «إعلان الكنيسة من جديد» لم يكن يعرف أن أهل الكنيسة رفضوه. فالأب جيار يقرف من: «ترجمته المسرحية لالتزام شخصي تجاه المسيحية»[12]، والأب أرنود يؤكد: «لا نريد صيحة كلافيل ولا مرثيته الميتافيزيقية»[13].

أخلاقية المقاومة هذه التي ينحتها كلافيل لا تختلف كثيراً عن الأخلاقية التي ينحتها برنار هنري ليفي مع اختلاف واحد حول قيمة الكَانطية، ينطق كلافيل باسم حقيقة المسيح وينطق برنار هنري ليفي باسم حقيقة موسى. وهي حقيقة يريد برنار هنري ليفي

(8) Ibid.
(9) Ibid. p.208.
(10) Jambet et Lardreau: magazine littéraire n°112- 113 Mai 1976.
(11) Ibid. p.41.
(12) Luce Giard: le Dieu de Clavel. Esprit 7- 8 Juillet- Aout 1976. p.112.
(13) Alain Arnaud. Ibid p.114.

أن يفصح عنها بواسطة قراءة لوفيناس ورونيه جيرار للتلمود. بل يعتبر نفسه بناء على مصدريه داعية «مناضلاً» من أجل حوار يهودي ـ مسيحي يدشن مقاومة فعالة ضد الشر التوتاليتاري». يقول أحد «الفلاسفة الجدد»، بيني ليفي: «. . وظهر لوفيناس بين ١٩٧٨ـ ١٩٧٩. لقد غمرتني الكتابة المقدسة. لم يكن لي إلا أن أشغل بالي بمسألة. كان يجب علي أن أعود لاكتناه النصوص المقدسة ولأتعلم العبرية. . إنك تتجه نحو النص فكرياً، وبعد ذلك يستحوذ عليك. كان من الممكن أن أقول: لقد خُدعنا، إنها نهاية العلمانية، يجب أن نعود إلى الله»[١٤]. إن ما يسعى برنار هنري ليفي إلى تحقيقه هو العودة إلى الديانة الموحدة ليبني أو يستخلص «أخلاقاً عملية»، إحتفالاً بالحق ورهاناً على الشمولي، دون نسيان الشر. ان الشر موجود في العالم. «إذا كان هناك درس، ودرس وحيد يمكن استخلاصه من تجربة معتقلات التعذيب، فهو بدون شك: الضعف التام للأنوار في مواجهة الشر»[١٥]. إذا كان الله قد مات استعاريا فإنه ترك لنا وصيته وبرنار هنري ليفي هو الذي صاغ هذه الوصيّة في صك غفران: «وصية الله». إن الأمر أولا لا يتعلق بمقاومة الدولة، فدولة الحق لا تقاوم، وادعاء الانهيار التاريخي للدولة يعكس نزعة فاشستية: «بالنسبة لي وبالنسبة لكل أولئك الذين كمثلي يرفضون أن يغسلوا أيديهم بلحم العصر الذي تلاشى رماداً ودخاناً، القضية مفهومة: مسألة الدولة، النهاية التاريخية للدولة هي الساعة مسألة بربرية»[١٦]. إن المسألة ليست مسألة الدولة وإنما مسألة الديمقراطية والحرية. ليست الديمقراطية الممتلئة بحماس الجماهير ولا الحرية المؤقنمة، وإنما الديمقراطية الشكلية والحرية العامة: «لا يتعلق الأمر بتاتاً هذه المرة بمقاومة الدولة، وإنما بشيء أكثر عمقاً: يتعلق بمقاومة الدولة التي في رؤوسنا، رؤوسنا التي غزتها الدولة، مثال الدولة في جسدنا ودماغنا»[١٧]. إن أحسن أنماط الحرية اليوم هي الحرية «الخاصة» كما طرحتها الليبرالية. الحرية المحرومة من كل سلطة، الحرية المفكر فيها من خلال نزعة صورية خالصة. لذلك يجب الحد من تضخم السياسي، يجب: «الحد من السياسة لإيجاد مكان للأخلاق»[١٨]. ذلك لأن مسألة السلطة كمسألة الدولة ليست هي المسألة المركزية: «إن مسألة السلطة لم تصبح المسألة المركزية بالنسبة

(14) Benny Lévy: Génération 2 op. cit, p.647.
(15) Bernard Henri Lévy. le testament de Dieu. op. cit.
(16) Ibid. p.28.
(17) Ibid. p.13.
(18) Ibid. p.44.

لكل أولئك الذين يميلون اليوم إلى التفكير أخيراً في بؤس الذوات المشخصة»[19].

إن الثورات التي حدثت منذ بداية الحداثة هي، عكس ما يعتقده البعض، ثورات متدينة، وتدينها يكمن في وثنيتها: تقديس الدولة، تقديس السلطة، تقديس الحزب، تقديس الشعب.. إنها عموماً ثيوقراطيات: «إذا كنا نسمي ثيوقراطية إرادة دمج وتجسيد الله في العالم، فإن كل سياسة ثورة هي في جوهرها دائماً ثيوقراطية، ودائماً موصلة إلى البربرية»[20]. أمام ثيوقراطية ووثنية الحداثة، المطلوب هو «مقاومة ديانة التوحيد»، ضد «ثورة ثيوقراطية»: «إذا كنا نسمي بشكل متطابق مع التوحيد إرادة فصل وتمييز الله عن العالم، فإن التوحيد باعتباره الأساس، وربما الأساس الوحيد، لسياسة تكون غير مكتملة دائماً، وباعتباره لا يعتقد إلا في خير يختفي دائماً، هو الاسم الآخر للمقاومة»[21]. ومن ثمة يجب أن نهجر المشروع الفلسفي السياسي الداعي إلى التوفيق بين السياسة والأخلاق، لأن السياسة الأخلاقية والأخلاق السياسية هما الفاشستية بعينها: «إن مثالي في الدولة.. هو الدولة بدون مثال»[22]. الدولة بدون وثن، الدولة بدون مثال هي أولاً الدولة التي تتخلى عن كل تحقيق جماعي للسعادة ولأحسن الدساتير، هي تلك «التي تعلن أن السعادة فكرة توتاليتارية»[23]. معنى هذا ان علينا أن نقلل بشكل كبير من دور السياسة: «أن نقلل من دور السياسي: الدولة الديمقراطية هي دولة في حد أدنى، دولة أقل دولة ممكنة»[24] ومن ثمة يجب أيضاً أن نقاوم فكرة «الشعب»، لأنها كفكرة السعادة تماماً فكرة توتاليتارية. فضد «فلاسفة الشعب»: هوبز، غروتيوس.. روسو ولوك، يجب أن نؤسس أخلاق «الشخص الخاص»، فلسفة مقاومة ضد سرطان ديانة السياسي. إن أخلاق المقاومة عند برنار هنري ليفي تنطلق من ثلاثة أسئلة أساسية: أولاً، كيف يجب أن يكون الإنسان لكي لا يصبح لقمة سائغة في معتقل؟. ثانياً، كيف يمكنه أن يفكر كي لا يصبح لقمة سائغة في معتقل؟. كيف يمكنه أن يفكر في ذاته لكي لا يصبح قتّالاً؟ إن الجواب عن هذا السؤال يجد أصله في أربع أفكار أساسية: الإيمان بوجود قانون شامل مجرد، الرهان على ما هو شامل عمومي، التركيز على الفردانية والتفرد، الانكماش على

---

(19) Ibid.
(20) Ibid. p.48.
(21) Ibid.
(22) bernard. Henri Lévy: "L'aube triomphale du clavélisme". op. cit.
(23) Ibid. p.50.
(24) Ibid.

المبدأ الداخلي الحميمي الاستبطاني. هذه «المحركات» الأساسية لمقاومة أخلاقية نشيطة تتحول إلى إنجيل يتكون من وصايا: أولاً، «الناموس، ناموسك أقدس من الحدث»[٢٥]، أقدس من «القدر»، من «العقل المطلق»، من «الجدل». ثانياً، «إذا لم يكن هناك حدث يمكن أن نضحي بالقانون من أجله. فالعالم يصبح إذن ناضجاً، ناضجاً في كل لحظة للحكم، وستكون دائماً فرصة لك من أجل إظهار الخير»[٢٦]، ثالثاً، «يجب أن تضع دائماً نصب عينيك أن المستقبل ليس شأناً من شؤونك»[٢٧]. رابعاً، «لا يجب عليك أن تفعل شيئاً ما يكون غير قابل ولا مستحق أن تتم إعادته وتكراره»[٢٨]. خامساً، «إن حقيقتك غريبة عن النظام السياسي»[٢٩]. سادساً «ستمارس المقاومة بدون نظرية ولا حزب ثوري». سابعاً، «يجب عليك قبل أن تلتزم أن تخرج عن الالتزام أولاً»[٣٠].

هذه الوصايا السبع الجديدة تنحل إلى المبدأ التوراتي: «لا تقتل»، هذا المبدأ مرتبط بتجربة في الشر، بكوجيطو الشر: «أوجد لأن الشر موجود، ولأن الشر جذري»[٣١].

هذا إذن هو التوراة الجديد للمقاومة: «بكلمة واحدة، ودون تهافت على السبق أقول: إن ديانة التوحيد هي فكر المقاومة في عصرنا، لأنها تقترح تحديداً للشر، ومذهباً للعدل، وأخلاقية ميتافيزيقية للزمن. وكذلك، لكي نبدأ، مؤشرات جواب عن السؤال الأبدي: ما الذي يمكنني أن أقدر عليه، ما الذي يجب علي عمله في مواجهة استبداد وكذب التاريخ»[٣٢].

لكن موسى الجديد لم يكن يبشر وسط قبائل العبريين، بل إنه كان يبشر في صحراء قاحلة ليس فيها إلا الفرد. إن الناموس الموسوي هو نتيجة لتكسير الرباط الاجتماعي، لفردانية روبنسونية «إذا كان هناك تبادل للقول فلأن هناك الرابطة الاجتماعية، وكل رابطة اجتماعية هي الحرب بعينها»[٣٣] هل عدنا من جديد إلى سياسة ألآن؟. على أية حال، إذا كان موريس كلافيل يوجه خطابه إلى «الضعفاء» و«المضطهدين» فإن برنار هنري ليفي يوجه خطابه إلى «الشعب اليهودي.. الذي أعبر بسرور وبقوة عن ألوانه»[٣٤]. لكن

---

(25) Ibid. p.204.
(26) Ibid. p.205.
(27) Ibid. p.209.
(28) Ibid. p.213.
(29) Ibid. p.215.
(30) Ibid. p.220.
(31) Ibid. p.136.
(32) Ibid. p.200.
(33) Bernard Henri Lévy: "Barbarie à visage humain" op. cit. p.47.
(34) Bernard Henri Lévy: "le testament de Dieu". op. cit. p.9.

وتماماً كما حدث لموريس كلافيل ـ داعية الله ـ الذي تبرأ منه رجال الكنيسة، فإن أهم مثقفي الطائفة اليهودية بفرنسا تبرأوا من ليفي أيضاً. فهو بحفره في «الإيديولوجيا الفرنسية» أراد أن «يعرض» فرنسا أخرى قهرت الشعب الذي يخاطبه. أنه يعرض فرنسا من غير الحرية وحقوق الإنسان. يعرض فرنسا الفاشستية العنصرية: «لقد تعبت من العيش في الحلم كعصابي منفصم الشخصية سعيد، كبليد مقتنع، في فرنسا خيالية لا أعرف نفسي فيها»[٣٥]. إنه يعلن: «آن الأوان لإنهاء صورة فرنسا الديمقراطية»، فنصب نفسه ككاشف للأوهام، وكَمقيم «لجنيالوجيا شياطيننا»، بضربه لليمين واليسار معاً على أنهما احتقرا اليهود فلو: «اعترضنا على برنار هنري ليفي لكونه يخرق كل قواعد التأويل الأمين والمنهج التاريخي فإنه سيجيب بأنه يستهزىء من كل بيارق الجامعة»[٣٦].

هذه الأخلاقية المقاومة القائمة على أساس ناموسي هي ما يشترك فيه موريس كلافيل وبرنار هنري ليفي و«فيلسوفين جديدين» قديمين آخرين: كرستيان جامبي وغي لاردرو اللذان لا يتعلق الأمر بالنسبة لهما بالتقليل من شأن السياسة ونقل السلطة السياسية القائمة إلى سلطة أخرى، ولكن بالتحرر النهائي من السياسة، في إقصاء ذاتيهما خارج ميدان السياسة. يتعلق الأمر «باختيار بين رهان التمرد والتصور السياسي للعالم»[٣٧]، فالسياسة هي دائماً تأكيد للسلطة، عالم غريب حيث يتواجه السادة المسيطرون مع المسيطر عليهم الذين يحاولون التمرد. لهذا العالم يجب أن نضع نقطة النهاية. المقاومة عند «الملاك» هي نوع من المانوية، فلأن السياسة هي ستالين، هي الشر، فإن هناك إمكانية تاريخ آخر، تاريخ المتمردين: «لقد أنقذنا باليقين الذي لم يهجرنا قط، والذي اتضح الآن بانكسار بين اثنين، بمانوية. ليس هناك تاريخ واحد ولا عدد نهائي من التواريخ، هناك تاريخان فقط، ويجب علينا.. أن نعيد بناء استقلال التمرد، وممارسة النقد لكي يؤكد ذاته»[٣٨].

الوقت الآن لا يلعب لصالح الثائر الذي يواجه السيد في نفس ساحة المعركة وبنفس السلاح: السيادة. انه محكوم عليه ألا يتخلص أبداً من خصمه وأن يشابهه إلى الأبد ويرغب في سلطته. إن الوقت الآن هو في صالح المتمرد المطلق المستقل نهائياً عن السيد

---

(35) Bernard Henri Lévy: "l'idéologie Française" col. figures Grasset 1981. p10.

(36) Raymond Aron: Provocation. L'express n°1544, 14 Février 1981. p.21.

(37) Bernard Henri Lévy: le nouvel obserbvateur du 20 Avril 1976.

(38) Christian Jambet et Guy Lardreau. L'ange. Grasset 1976, p.230.

المفصول عنه بشكل مطلق. إن التمرد هو المقاومة.

ويتخذ كلوكسمان مسافة ابتعاد واضحة من هذه المقاومات ذات الطبيعة الدينية الظاهرية. صحيح انه يؤكد مع غي لاردرو وكرستيان جامبي أن «مقاومة جاذبية النبوءة تتضمن التخلي عن خطاب الأستاذية»[٣٩]، ومع موريس كلافيل وبرنار هنري ليفي بأن ديانة التوحيد أنقذت ديكارت (نموذجه المفضل) من السماح بتسرب أفكار «توتاليتارية، لأن «إلهه اتخذ مسافات كبيرة، مسافة لانهائية بشكل لانهائي»[٤٠]. إلا أن مشروعه يندرج في إطار آخر نجد له خيطاً رفيعاً في تجربة مريرة لليسار الفرنسي «إننا نعرف ما كان يسميه هتلر بالحل النهائي! إنه مذهب سياسي يدعي كونه الحل النهائي ويتضمن الإبادة في أحشائه بالفعل. إن وجود الحرية يفترض الصراع الأكثر شراسة ضد كل سياسة خير وعدل وحقيقة (بالمعنى المطلق)»[٤١]. إن ما يؤكد عليه كلوكسمان - ديوجين القرن العشرين - هو ضرورة أن نعيش بدون أوهام في عالم رسالات، أي: «أن نفكر في الوقت الذي يسقط فيه الظلام». بماذا نؤمن؟ ماذا نقول عن الإنسانية ووجودنا في العالم؟» يحدث الإرهاب باسم الإله الواحد، يتم التقتيل باسم المستقبل الزاهر. أحسن النوايا تؤدي إلى أخطر حمامات الدم. . مستحيل أن نظل نعيش على الوهم، ما أمكن حدوثه يمكن أن يحدث دائماً حتى آخر العالم. . . كيف نتلفلسف بعد أوشويتز؟»[٤٢]. إن عصرنا مصاب بالعدمية، والعدمية ليست هي القول بأن الخير غير موجود وإنما هي القول بأن الشر غير موجود. ما التوتاليتارية؟ «إنها الفكرة القائلة بأن الشر غير موجود»[٤٣]. وأنه يوجد فقط الخير والعدل والجمال. ما المقاومة؟. هي الفكرة القائلة بأن الشر موجود وبأن الخير والجمال المطلق والعدل المطلق غير موجودين مطلقاً. ما يريد أن يحققه كلوكسمان هو: «أخلاقية جماعية مهضومة تؤمننا في حدود الممكن ضد الشر». تجربة تشكيكية سقراطية، نقطة استهزاء ويقظة بانورجية، تجربة شك ديكارتية، أمر أخلاقي كانطي: «ألا نفعل الشر، دون أن نعتقد في الخير المطلق». لقد كان أوشويتز، حدث الشر.

إن ما يكتشفه كلوسمان في مقاومات المنشقين السوفيات سولجنتسين، زينوفيف،

---

(39) André Glucksmann: La bêtise, op. cit. 253.

(40) André Glucksmann: "Descartes c'est la France". op. cit. p.38.

(41) Jacques Ellul: "éthique de la liberté" Genève Labor et Fides 1975. T II p.41.

(42) André Glucksmann. Descartes. c'est la France. op. cit. p.195.

(43) André Glucksmann, Ibid. p.14.

ماندلستام . . هو كيف نتعلم التفكير بطريقة أخرى، فهو يلاحظ أن الناس غالباً ما كانوا يقاومون عن طريق تقليد جلادهم نفسه، وهذا وهم، لأنه يفترض تنظيماً كبيراً ضد تنظيم كبير، دولة ضد دولة، بوليساً سياسياً ضد سياسة بوليسية. أن ننشق، معناه الصمود ضد هذا التقليد نفسه. كل واحد يقاوم بنفسه ولوحده إلا ولسان حاله يردد مع المنشق السوفياتي بوكفسكي: «من الأحمق، العالم الرسمي أم أنا؟». إن ما يتم التركيز عليه في أخلاقية «المقاومة عند كلوكسمان هو أن «كل واحد يقرر وينشق وحده. وبعد ذلك تنتشر المقاومات كالنار في سهل: ليس هناك تنظيم للمقاومة، يقاوم بمعنى ما من المعاني، خلف ظهر كل واحد ويوجه مقاومته»(٤٤). معنى هذا ـ وكلوكسمان هنا يدعي استيعاب درس فوكو ـ أنه ليست هناك ذات حاملة للتاريخ وللمقاومة كالبروليتاريا مثلاً، وهو الخطأ الذي وقع فيه الغرب نفسه بعد الشرق: «لقد فوضنا إلى طبقة، إلى دولة، إلى حزب أمر التفكير وأمر المقاومة وأمر صنع تفكيرنا وأملنا»(٤٥) يجب أن ننبع من خارج القافلة لا من داخلها كديوجين الكلبي تماماً: «إن النظام الاعتقالي يسود في ثلثي كوكبنا، ويجب أن نقاوم بالاعتماد على قوانا الخاصة. هذه القوى قوى فردية لا تنتمي إلى أي تنظيم كيفما كان نوعه ولا إلى أية ايديولوجية»(٤٦). ان التوتاليتارية تضرب ثلاث مرات: الرأس «المسيرون . . » والاطر والمؤسسات والعادات المتعلقة بإعادة انتاج المعرفة، ثم الهرم الاجتماعي في أساسه: القيم الثقافية الغربية: «إن درس سولجنتسين هو ان المقاومة ضد التوتاليتارية لا تتم في إطار لعبة صراع الزعامات ولا حتى في أهمية المعارضة المتنورة، بل من «الأسفل»، في المقاومة الأخلاقية، الفلسفية والدينية لأناس عاديين»(٤٧)، هؤلاء الناس العاديون يسميهم كلوكسمان مقلداً ميشيل فوكو «العامة» La plèbe.

لو تتبعنا مفهوم العامة «في الفكر السياسي الكلاسيكي لوجدنا ان أول من أشار إليه كقوة اجتماعية شعبية هو مكيافيلي، ثم نجده عند فيخته وقد أصبح الشعب بدون سلطة، وعند هيغل القوة التي تشكك في الدولة مقابل الشعب الذي هو قوة ذات ثقة في الدولة. يقول هيغل «إنه رأي عامي ووجهة نظر سلبية ذلك الافتراض القائل بأن الحكومة

(44) Glucksmann: dialogue. op. cit. p52.
(45) Ibid. p.52.
(46) Ibid.
(47) André Glucksmann. La Bêtise. op. cit. p.73.

لها إرادة سيئة»[٤٨]. مفهوم «العامة» هذا نجده بوضوح في كتابات تولستوي، وبعده في كتابات سولجنتسين الذي يقترب منه كثيراً. يقول جورج لوكاش منتقداً بناء فكرة المقاومة عند سولجنتسين على أساس فكرة «العامة»: «إن وعياً بهذه القوة.. إن نقداً ذاتياً لروح العامة يمس العمق الاجتماعي لهذا التنظيم ينقص حتى الآن في كتابات سولجنتسين»[٤٩] ونحن نعتقد أنه لا ينقص بقدر ما يتماشى مع الغشاوة الدينية التي تلف بعض كتابات هذا الروائي المنشق.

إن الذي حاول نزع الغشاوة الدينية عن تصور العامة هو ميشيل فوكو. يقول فوكو: «لا يجب أن نتصور «العامة» كأساس دائم للتاريخ، الهدف النهائي لكل الاستعبادات، العش الذي لم تفرخ فيه كل الثورات. ليس هناك بدون شك حقيقة سوسيولوجية «للعامة». ولكن هناك بكل تأكيد، شيء في الجسد الاجتماعي، في الطبقات وفي الجماعات، في الأفراد أنفسهم، ينفلت بمعنى ما من المعاني من بين أصابع علاقات السلطة.. إن «العامة» لا توجد بدون شك، ولكن توجد هناك «عامة» توجد عامة في الأجساد، في الأرواح، في الأفراد، في البروليتاريا، توجد «عامة» في البورجوازية.. هذا الجزء من العامة ليس هو خارج بالنسبة لعلاقات السلطة بقدر ما هو الحد»[٥٠]. هذه «العامة» تفيد في نظره في تحليل آليات السلطة. لأن «العامة» تستعمل دائماً إما عن طريق استعباد حقيقي، أو كعامة أو استراتيجية مقاومة. ثبات العامة كاستراتيجية مقاومة هو ما يركز عليه أندريه كلوكسمان: «إن تاريخ العامة لا تهيمن عليه أية رغبة في شيء معين ـ سلطة، ثروات، شرف ـ ولكنه مستثمر كلية في ألا تكون العامة مضطهَدة»[٥١]. وكما قال مكيافيلي سابقاً «إن صداقة الشعب يمكن الحفاظ عليها، إنها لا تتطلب «شيئاً آخر غير ألا يكون الشعب مضطهَداً». وكلوكسمان يجد أمثلة لمقاومة العامة هذه في حالات فردية (منشقون)، وجماعية (كومونة باريس، ثورة ماي ٦٨...). إن العامة هي نوع من «الطابق السفلي» للتاريخ الذي غالباً لا تمسه السلطة. لكن أليس هذا «الطابق الأسفل» ذاتاً حاملة للتاريخ كالبروليتاريا تماماً؟. يجيب كلوكسمان: «لا يتعلق الأمر أبداً بأن نصنع من «العامة» ذاتاً جديدة حاملة للتاريخ. فوكو يقول بالضبط ليست هناك

---

(48) André Glucksmann: "les maitres penseurs", op. cit. p.220 (Hegel cité).
(49) Georges Luckas: "Soljénitsyne", p.170.
(50) Michel Foucault: Recherches logiques, n°4, 1977.
(51) André Glucksmann: "la cuisinière et le mangeur d'hommes" op. cit. p.217.

«العامة»، وإنما توجد عامة» إن المهم هو أنها تقاوم في مكان آخر أكثر من المكان المنتظر. لقد شهدنا تآمرات عجيبة مع الغولاغ، ولكن المقاومات كانت فعل الإنسان الأقل مستوى ثقافي»(٥٢). إن وظيفة مفهوم «العامة» تستهدف تكسير احتكار التاريخ من طرف البروليتاريا كما تتصورها الماركسية، وبناء فلسفة سياسية جديدة تعتمد مفهوم العامة كأساس نظري. لكن هذا يطرح مشاكل نظرية عديدة: «إن عامته هي كذلك مطهرة من التناقضات كبروليتاريا المذهبيين. . . هناك من جهة أولى سلطة وخطاب السادة (فلاسفة، ملوك، يعقوبيون، ماركسيون. .)، منظم حول قواعد قسر الدولة، ومن جهة أخرى الطبقة التي ليست لها سلطة، العامة، سخاء خالص، خطابها يعبر عن الرغبة الوحيدة في ألا تكون مضطهَدة»(٥٣). علاوة على هذا، فإن الرفض الكبير للسلطة الذي يميز عامة مشروع كلوكسمان لا نجده عند فوكو الذي يفكر في السلطة انطلاقاً من مقولات سياسية كبرى كالوضعية والاستراتيجيات وعلاقات القوى: «ليس هناك إذن بالنسبة للسلطة محل للرفض الكَبير الشامل ـ روح التمرد، مجال كل التمردات، قانون خالص للثوري ـ ولكن مقاومات. . لا يمكنها أن توجد إلا في الحقل الاستراتيجي لعلاقات السلطة»(٥٤). فلو طبقنا المنطق الذي يتحرك في إطاره «الفلاسفة الجدد» فيما يخص التفكير في السياسة والسلطة والدولة لقلنا: «إن المقاومة نفسها سلطة». لقد حارب كلوكسمان أيام ماويته «الفاشستية التي تأتي من أعلى»، أما اليوم «فلربما هو يدافع عن الفاشستية التي تأتي من أسفل».

إذا كانت «جنيالوجيات الشر» تضع في نهاية المطاف الشر في الماركسية. فإن «جنيالوجيات المقاومة» تضع أساس المقاومة في نهاية المطاف في شخصية اليهودي. إن فكر «الفلاسفة الجدد» يترجم حساسية يهودية مفرطة، بل عصاباً يهودياً. يقول موريس كلافيل «يهودية فكر. . نعم، هنا أيضاً، يجب أن نكون كلنا يهوداً. لأنهم لا يحبون اليهود، أساتذتنا. . ومن ثمة فالتوراة عندهم فضلة»(٥٥). يهودية الفكر هذه لا تخلو من أي كتاب من كتب «الفلاسفة الجدد». موريس كلافيل حين يتحدث عن الناس الضعفاء، فإنه يقصد اليهود أصلاً، وبرنار هنري ليفي حين يتحدث عن المقهورين

(52) André Glucksmann: Les entretiens du Monde. op. cit. p.120.
(53) Jacques Rancière: "la bergère au goulag". les révoltes logiques n°1 p.109.
(54) Michel Foucault: "la volonté de savoir" cité par François Aubral et Xavier Delcourt (contre la nouvelle philosophie) Gallimard, 1977. p.330.
(55) Maurice Clavel: "deux siècles..." op. cit. p.23.

والمضطهدين فإنه يقصد اليهود بالذات، وإن كلوكسمان حين يتحدث عن العامة فهو يقصد اليهود بالذات. جنيالوجيا الشر هي جنيالوجيا اغتراب اليهودي عن ذاته، وجنيالوجيا المقاومة هي جنيالوجيا عودة اليهودي إلى ذاته. إن ما يبحث عنه «الفلاسفة الجدد» في محنة أوشويتز هو صورة اليهودي. الآخرون لا يهمون إلا بقدر ما يدافعون عن اليهودي. كلوكسمان ـ أكثر «الفلاسفة الجدد» إحساساً بيهوديته بالإضافة إلى برنار هنري ليفي ـ حين يقيم جنيالوجيا للمقاومة يرسم هذه الصورة «البريئة» البطولية لليهودي: «بالنسبة للفلاسفة الألمان، اليهودي هو الذي يحاول «الانشقاق». . إنه ينفلت أولاً من قبضة الدولة. إن اليهودي هو بوهيمي كالغجري، لذلك يجب وضعها في معسكرات الاعتقال. بالإضافة إلى ذلك، اليهودي هو الذي يتحدث لغة مخالفة، فهو بذلك يهدم البيروقراطيات المركزية. . وأخيراً هناك المال أي ترويج اقتصادي ينفلت من قبضة الدولة. . . إن الجانب «الخاص» في اليهودي هو المستهدف»[٥٦]. يصبح بهذا تاريخ المقاومة هو تاريخ وعي اليهودي بذاته: «ماذا تستهدف نزعة معاداة السامية حين تتحامل على اليهودي «الوسخ»؟ الثري (روتشيلد)، المثقف (إينشتاين)، الكافر (فرويد). إنها تعلن كراهيتها الكبرى لثروة غير وطنية، لفكر بلا روابط ولا ضفاف، لوضع الأخلاق موضع تساؤل دائم، كذا الحياة الجنسية والتقاليد: إن اليهودي يجسد، منذ القرن التاسع عشر، كل ما يتم الإحساس به على أنه غير وطني من طرف أوربا الأمة الشابة، أي الترويج الحر للناس والمال والأفكار والرغبة»[٥٧]. إن اليهودي هو الحياة Eros، هو العقل Logos، هو الحوار المفتوح Polémos في رأي كلوكسمان. ويقول برنار هنري ليفي: «إني أتحدث عن شعب اليهود، وهو بالطبع الشعب الذي لم يكن من الممكن أبداً ترويضه، لأن مثابرته على وجوده تظل إحدى أعمق الألغاز التي تطرح أمام الضمير المعاصر. . إني بقوة وسعادة، اخترت أن أحمل وأعبر عن ألوانه وراياته. وإني أدعي وأبرهن على ذلك بأن أصحاب الكتاب المقدس هم مخترعو الفكرة الحديثة للمقاومة»[٥٨]. أمام هذا العصاب اليهودي يصبح كل الفلاسفة الكلاسيكيين معادين لليهودي إن لم نقل نازيين: «إن أساتذة الفكر ليسوا نازيين. . ولكن لهم مع النازية

---

(56) André Glucksmann: dialogue. l'express. op. cit. p.52.
(57) André Glucksmann: "la Bêtise". op. cit. p.56.
(58) Bernard Henri Lévy "le testament de Dieu". op. cit. p.9.

علاقة مباشرة مثيرة: المعادة للسامية (لليهود)»[٥٩]، ففيخته معاد لليهود وهيغل معاد لليهود، بل وماركس اليهودي أيضاً معاد لليهود، بل إن ما يوحد بين تجربة الغولاغ وتجربة أوشويتز، أي ما يبني جنيالوجيا الشر والمقاومة ـ هو المعاداة لليهود. إن منطق الفلاسفة الكبار في رأي كلوكسمان هو «أنا موجود، إذن اليهودي غير موجود»[٦٠]. وحين يتحدث فوكو عن اعتقال المجنون فإن كلوكسمان يضع محل المجنون، اليهودي: «إن العقل في العصر الكلاسيكي لم يعتقل أبداً المجنون وحده. إن سياسة العقل حين أصبحت «وعياً بالذات» كانت تستهدف اليهودي»[٦١]. حين نضبط هذا التعريف لليهودية في عرف كلوكسمان فإنه لن يصبح أمامنا إلا أن نقول بأن فلسطينيي الأراضي المحتلة هم اليهود الحقيقيون. يقول كلوكسمان: «اليهودية هي كل شكل جماعي خارج عن سلطة الدولة، كل حياة جماعية خارجة عن مراقبة الدولة المركزية»[٦٢]. والصهيونية، ماذا عن أمرها؟ يجيب برنار هنري ليفي بالنيابة: «كلنا أبناء اسرائيل»، ويضيف: «هذا هو الموقع الغريب لإسرائيل التي ليست هي مكان في العالم بقدر ما هي مقولة فكرية. هذا هو معنى أننا كلنا، أنكم، يهود فلسطين تلك»[٦٣]. ما العمل إذن حين تتحول اليهودية من عصاب إلى الصهيونية كمقولة فكرية: «أنا صهيوني، إذن أنا موجود». مفارقتان تطبعان هذا الموقف: أولاً، حين يؤكد «الفلاسفة الجدد» أن الغولاغ كان ضد اليهود فكيف نفسر أن أغلب المنشقين السوفيات اليمينيين كانوا دائماً يعتبرون المسؤول عن الثورة البلشفية في بلادهم هم اليهود؟ أن سولجنتسين يحاول في بعض رواياته البرهنة على الطابع اليهودي لكل صانعي الثورة البلشفية. بالإضافة إلى هذا كيف يمكن أن ننكر وجود طابور خامس في الدول الشرقية حاول دائماً توجيه سياسة هذه البلدان إزاء المشرق العربي، كي نفسر أن أول من اعترف بالدولة الصهيونية هو ستالين؟!.

---

(59) André Glucksmann: les maitres penseurs. op. cit. p.123- 124.
(60) Ibid. p.131.
(61) Ibid. p.132.
(62) Ibid. p.152.
(63) Bernard Henri Lévy. Le testament de Dieu. op. cit. p.193.

حصيلة وتقويم

تساؤلات الساحة الثقافية الفرنسية

"DE l'affaire Dreyfus à Hitler et à Auschwitz, il s'est confirmé
que l'antisémitisme (avec le racisme et la xénophobie) qui a
révélé le plus fortement l'intellectuel à lui- même: autrement dit,
c'est sous cette forme que le souci des autres lui a imposé (ou non)
de sortir de sa solitude Créatrice".

Maurice Blanchot

"... Et l'on apprend tour à tour que tout langage est fasciste, que tout
discours est discours du pouvoir, mais que le pouvoir n'existe pas
car ses "réseaux" sont partout, (sauf, attention, au collège de France) et que
du reste si fascisme il y a, c'est que les torturés, les exploités,
etc, jouissent de l'être...".

Cornélius Castoriadis

من قضية دريفوس إلى بداية الإعلان عن «موت المثقفين» قرابة مائة سنة، ومن سياسة ألآن إلى سياسة الفلاسفة الجدد»، قرابة خمسة عقود من الزمن. ما يمكن الاحتفاظ به ضمن إشكالية المثقف والسلطة بفرنسا ثلاث قيم شكلت الوجه الإشكالي للمثقف وهو يقيم جنيالوجيا للسلطة وأخلاقية مقاومة: أولاً، المثقف الفرنسي - يهودي بالقوة، يهودي الحساسية ويهودي الانتماء الثقافي والفكري العام. ثانيا؛ تاريخ المثقف الفرنسي هو تاريخ قضايا اجتماعية وسياسية كبرى: قضية دريفوس (ألآن)، قضية الجزائر وهنغاريا (جيل «الأزمنة الحديثة»)، قضية المنشقين السوفيات («الفلاسفة الجدد»). ثالثا: المثقف الفرنسي يصفي باستمرار حسابه مع وعيه السابق ويعلن باستمرار «موت المثقف».

كانت هذه القيم الثلاث هي التي وجهت فصولنا الثلاثة: تحدثنا عن قضية دريفوس اليهودي، واستخلصنا قيمها الثابتة، تحدثنا عن جيل «الأزمنة الحديثة» وغرامه بالتاريخ، عن جيل الستينات وغرامه بالاختلاف، عن جيل السبعينات وغرامه بالرغبة

والجسد، عن جيل الثمانينات وغرامه بشخصية اليهودي: سقراط الأبدي. . لكن هذا «الجيل الجديد» استرعى انتباهنا بالخصوص، لأننا نعتقد أنه «الوعي المزيف» لجنيالوجيا المثقف وهو يبني جنيالوجيا السلطة. إنه جيل يتيم، يتيم من حيث أنه لم يفلح أبداً في تكريس نموذج فلسفي دقيق كجيل «الأزمنة الحديثة» (الفينومنولوجيا والوجودية)، وجيل الستينات والسبعينات (البنيوية والاختلاف). ويتيم أيضاً من حيث ضعف تكوينه الفلسفي العام، حيث تربى في أحضان ماركسية علموية وتحليل نفسي وضعاني سرعان ما ثار ضدهما. حين يتحدث «الفلاسفة الجدد» عن ماركس يقصدون ماركس ـ ألتوسير، وحين يتحدثون عن فرويد يقصدون فرويد ـ لاكان. لقد أحسوا كالصبي أنهم لا يخافون من الظلام بقدر ما يخافون من مرافقهم في الظلام: ماركس ـ خطاب الأستاذية. إن تتبعنا لفكر «الفلاسفة الجدد» سمح لنا بدون تردد أن نحكم على هذا الفكر بأنه مهتز: منطقه المزاج وأساسه التمويه وإعمال مقص أوكام ليفصل النصوص الفلسفية الكبرى ولينميها على سرير بروكست. لكن السؤال الذي ظل يرافقنا منذ بداية اهتمامنا بخطاب «الفلاسفة الجدد» هو: من سمح بهذا الخطاب؟.

إن الجدل حول هذه المسألة شغل حيزاً كبيراً من اهتمام المثقفين الفرنسيين. لقد اتفق أغلب الباحثين في ظاهرة «الفلاسفة الجدد» على أن وسائل الإعلام لعبت الدور الأكبر في خلق «اتفاق» جماهيري واسع حول المواضيع التي يمكنها أن تناقش: تحليل ظاهرة التوتاليتارية، نقد الدولة والغولاغ، الصراع من أجل «حقوق الإنسان»، الطعن في العقل الأوربي. . إن «الفلسفة الجديدة» يمكن فهمها أولاً على أنها انقياد، وخلق في نفس الوقت، لفلسفة تضبط خطابها مع ما تروجه وسائل الإعلام الغربية يومياً وسط الناس، لدرجة أن أحد المهتمين لم يتردد في القول بأن «تبسيطية الفلسفة الجديدة عزفت على الإيقاعات الحساسة للخطاب المشترك»(١)، لكن هذا الخطاب المشترك ليس في نهاية المطاف إلا الخطاب المفروض من طرف وسائل الإعلام. لقد «حطمت فرنسا رقماً قياسياً بالفعل: نجحت في أن تبيع الفلسفة في التلفزة»(٢). يقول جيل دولوز: «لقد اكتشفت الصحافة في نفسها فكراً مستقلاً ومكتفياً بذاته. . . إنه فكر من نمط جديد، الفكر ـ

(1) Olivier Mongin: "d'une vulgate à l'autre: à propos de la nouvelle philosophie" Esprit n°12 Décembre 1977. p.15.

(2) Jean- Marie Domenach: "enquête sur les idées contemporaines "Points 1981. p.19.

الاستجواب، الفكر ـ الحوار، الفكر ـ الدقيقة. . إن هذا هو الذي مكن من إحداث مشاريع للتسويق الثقافي»[٣].

لكن هذا الموقف المشترك بين الكثير من المثقفين الفرنسيين اليوم لا يجب أن يغرينا كثيراً، فوسائل الإعلام المستهدفة اليوم، كانت في الأمس القريب تلعب دوراً كبيراً في ترويج الثقافة الرفيعة وسط الجماهير، وعوض أن تكون الجريدة كما ادعى برودون «مقبرة للأفكار»، كانت أداة تواصل ثقافي واسعة، لنتذكر مثلاً مجلة «الأزمنة الحديثة» أو مجلة «فكر». . .

إن هذا التحليل لن يصبح ذا فاعلية إلا إذا أضفنا إليه ظاهرة جديدة عرفتها الساحة الثقافية الفرنسية منذ الستينات، ويتعلق الأمر بظاهرة الجمل القصيرة العنيفة، تلك الجمل التي مارست عنفاً واضحاً على القارىء وأسست خطاباً صحافياً تبسيطياً منطقه المبالغة؛ هذا الخطاب كان خطاباً عنيفاً انتقد العقل بشكل مطلق وانتقد السلطة بشكل مطلق وانتقد الدولة والحزب بشكل مطلق وعاد بنا إلى المنطق القائل: إن كل الأبقار سوداء في الظلام؛ كل السلط رمادية، وكل الأحزاب توتاليتارية، وكل خطاب فاشستي: «فبدأنا نسمع أن كل لغة فاشستية وأن كل خطاب هو خطاب سلطة»[٤]. هذا الخطاب المبالغ العنيف شق مع الأسف طريقه إلى كتابات رصينة ككتابات ميشيل فوكو وجيل دولوز وفرانسوا شاتليه وجاك دريدا وميشيل سيرس وجون فرانسوا ليوتار. . .

إن نقد العقل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة يجد أصله في ثلاثة مصادر: تقليد فلسفي هيدجري قال عنه ذات يوم جورج لوكاش: «إن سفينة هيدجر المتعجرفة لن تصبح غداً إلا مركباً شبحاً»[٥]. ونظرية ذات طورها جاك لاكان: «تنبعث ذات استيهام في كل ذات تمثل»، وإيمان أنتربولوجي بتعددية الثقافات. هذه المصادر الثلاثة ساهمت في خلخلة أسس العقلانية الكلاسيكية، ولكنها من جهة أخرى ولدت بعض المبالغات القريبة من الهذيانات والشطحات.

يقول ميشيل فوكو: «الحقيقة هي نفسها سلطة»، «السلطة موجودة في كل مكان»[٦]. . . ويقول فرانسوا شاتليه: «الدعوة إلى العقل هي دائماً دعوة للخضوع إلى

---

(3) Gilles Deleuze, cité par Régis Debray: "le pouvoir intellectuel en France" op. cit. p.113.

(4) Castoriadis: "La psychanalyse" projet et élucidation" Topique n°19 Avril 1977. p.74.

(5) Georgy Luckàs: La destruction de la raison, cité in Magazine littéraire n° spécial Heidegger. p.21.

(6) Michel Foucault. L'arc n°70.

الدولة»، «إن الحزب الحديث.. هو أحسن سند للدولة»...[٧]، ويقول ميشيل سيرس: «إن العقل قاتل للأقليات منذ ولادته»، «إن الخطاب في المنهج هو خطاب حرب»[٨].. هذه استشهادات قليلة إذا ما قورنت بحجم ما يمكن استخلاصه من كتابات فوكو وشاتليه وسيرس ودريدا ودولوز وليوتار. إن هذا الخطاب الهامشي الصحافي هو الذي وظفه «الفلاسفة الجدد» في نسبية كلبية، حيث كل الأبقار في الظلام سوداء، كل السلط رمادية، كل الحقائق توتاليتارية، كل العقلانيات قاتلة، كل المذاهب طغيانية، كل الأنساق بناة للغولاغ.. كل المواقف المضادة للصهيونية نازية.

يقول برنار هنري ليفي: «المثال العلمي مثال بوليسي»، ويقول أيضاً: «لقد أثبت ميشيل فوكو أن العقل أداة استعباد»[٩]. ويقول كلوكسمان: «إن العقل يجادل وينقض ويسكت المتشككين»[١٠]، ويقول موريس كلافيل «إن «تاريخ الجنون» هو الكتاب الأول الذي برهن على أن العقلانية أداة هيمنة واستعباد للناس»[١١]. هكذا تتحول «سكرة الخطاب» من «سلطة الخطاب» (فوكو)، إلى «لاشعور الخطاب» (لاكان)، إلى «تفكيك الخطاب» (دريدا)، إلى «فاشستية الخطاب» (بارث). والنتيجة أن كل خطاب فاشستي، وأن العالم خطاب، والتاريخ خطاب، والعالم سلطة، والخطاب سلطة، والتاريخ سلطة، والفيلسوف هو أيضاً سلطة، سلطة الأستاذ. يقول جاك لاكان: «أينما وجد خطاب توجد الأستاذية»[١٢]، ويقول ليوتار: «إن فرضيتي كانت دائماً هي أن العقل المعرفي يكمن في قواعد اللعبة اللغوية»[١٣]، وقواعد اللعبة اللغوية تكمن في لعبة السلطة، ولعبة السلطة تكمن في لعبة الفلسفة، وكل الفلسفة ـ كيفما كان مجالها ـ يجب أن تكون سياسية. يقول ميشيل فوكو: «إن الفلسفة اليوم كلها سياسية وكلها تاريخية. إنها السياسية المحايثة للتاريخ والتاريخ الضروري للسياسة»[١٤].

---

(7) François Chatelet: Chronique des idées perdues op. cit. p.122. 123. 159.

(8) Michel Serres: Thanatocratie. ciritque n°289 Mars 1972. p.210.

(9) Bernard Henri Lévy: Politiques de la philosophie. Figures, Grasset, 1976 p.177. 186.

(10) André Glucksmann: Les maitres penseurs, op. cit. p.78.

(11) Maurice Clavel: "la révolution culturelle aujourd'hui" Magazine littéraire, Septembre 1977, p.58.

(12) Jacques Lacan: Le séminaire, livre XI seuil 1973. p.47.

(13) Jean François Lyotard: Le monde 2 juillet 1984. p.XV.

(14) Michel Foucault: cité par Jacques Bouveresse: "pourquoi pas des philosophes?" critique n°369 Février 1978. p.118.

ومما زاد في الطين بلة، أن هـؤلاء الفلاسفة (فوكـو، بارث) أوحوا في مناسبـات عديدة بأنهم يوافقون «الفلسفة الجدد» في أطروحاتهم، فنجد فوكو يكتب عن كتاب كلوكسمان: «الأساتـذة المفكرون» مقـالاً تقريظياً واضحـاً حيث يقول: إن أخـلاق المعرفـة اليوم ربما تتمثل في جعل الـواقع مـراً، فظاً، وعراً، غير مقبـول. لاعقلانيـاً إذن؟ بالطبـع إذا كان جعله عقلانياً معنـاه تهدئته، وملؤه بيقين هادىء، أي تمريره في آلة نظـرية كبرى صالحة لإنتاج العقلانيـات المهيمنة. بالطبع أيضاً، إذا كـان جعله لاعقلانياً معنـاه منعه من أن يظل ضرورياً وجعله قابـلاً لسيطرة الصراعات والخصامات الجلية، وقابـلاً للنقد ما دمنا قد نزعنا صفـة العقلانية عنه»(١٥)، ونجد بـارث يعجب بأسلوب بـرنار هنـري فيفي بل بسياستـه، ويعجب بكلوكسمان: «إنني أعرف كلـوكسمان، لقد عملنا جميعـاً وأحب ما يعمله»(١٦).

إن هذا التقـريظ سمح «للفلاسفة الجدد» بقـراءة غريبة لأعمال ميشيل فـوكو، حيث استدعيـت نصوصـه في كل المناسبـات لتبرير منطق كلبـي واضح، فكلوكسمان يـوظف نصوص فوكو في كتابيه «الطباخة وآكل لحم البشر» و«الأساتذة المفكرون» بشكل يدعو إلى التعجب. وبرنار هنري ليفي يستشهد به في منـاسبة وفي غير مناسبة، وكلافيل يوظفه في كل حـواراتـه. لكـن حين تستعصي بعض النصـوص عن الامتثـال أمـام آلـة الاقتبـاس والتضمين، تـوجـه الضربات لفـوكـو. فبرنـار هنري ليفـي يتعجب من فلسفـة «مـوت الإنسان» التي تدافع عـن «حقوق الإنسان» ويعتبر أركيولوجية المعرفـة مسؤولة عن تمييع الثقافة أكثر من وسائل الإعلام. نفس المصير يلقاه جاك دريدا وجيل دولوز.

إذا كان هذا الخطاب، خطاب «الفيلاسفة الجدد»، قد أوضح بما فيه الكفاية أنه لم يعد من الممكن اليوم الحديث عن الماركسية، عن ماركس الفرنسي، كما كان من قبل، ماركس المفصلة ملابسه وفق العلـم الوضعي، فإنه من جهة أخرى ثانيـة حظي بردود فعل عنيفة سواء من طـرف جيل «الأزمنة الحديثة» أو جيل الستينـات والسبعينات. من الجيل الأول اخترنا نمـوذجين: سارتر وآرون، ومن الجيـل الثاني: دولوز، كـاستورياديس، شـاتليه، لوفور، وجاك بوفريس.

---

(15) Michel Foucault: "la grande colère des faits" le nouvel observateur n°652 du 9/5/1977.
(16) Roland Barthes" A quoi sert un intellectuel?.. cité par François Aubral et Xavier Delcourt "contre la nouvelle philosophie". idées. Gallimard 1977. p.302.

إذا كـان سارتـر قـد أكد أن: «الماركسيـة كفلسفة سلطـة قـدمت فيـاسها في روسيـا السوفياتية»، وأنها هـي «بالفعل في قلب النظام السوفياتي ولم تحرف من طـرفه»، فإنه من جهة أخـرى أدان «النزعـة التهويليـة» للغولاغ عنـد «الفلاسفـة الجدد» وأكد على ضرورة «خلق فكر آخـر، فكر يأخذ بعين الاعتبار الماركسيـة ليتجاوزها، ليلفظها ويأخـذها من جديد فيشملهـا في ذاته»[١٧]. أمـا ريمـون آرون فهو يقيـم فكر «الفـلاسفـة الجدد» في مناسبـات عديدة: «إن «الفـلاسفة الجدد» لا يثيرون انتباهي شخصيـاً، إنهم لا يمثلون طريقة أصيلة في التفلسف، فلا يمكن مقارنتهم لا بـالفينومنولوجيين ولا بالوجوديين ولا بالتحليليين. إنهم يكتبون مقـالات خارجة عن القواعـد الأكاديمية، فانتصـارهم سببته وسائل الإعلام وغياب آمر نقدي عادل ومعترف به في باريس اليوم»[١٨].

ودولـوز الذي نشر نقـداً لاذعـاً ضـد «الفلاسفـة الجدد» ووزعـة شخصيـاً بالجامعـة الفرنسيـة، كان من أقسى الذين انتقـدوا «الفلاسفة الجدد». فليس خطـابهم في رأيه إلا تكيفاً مع شروط وسائل الإعلام: «إن الفلاسفة الجدد حين يدينون ماركس لا يعملون على إقامة تحليـل جديد للرأسمال الذي يفقـد بشكل غريب كل وجود عندهـم، إنهم يدينون نتائج سياسية وأخلاقية ستالينية يفترضون أنها متولدة مباشرة عن فكر ماركس»[١٩]. أما شاتليه فهو ينتقد: «أولئك الذين يقفون ضـد ماركس بدعوى أنه أنتج.. الغولاغ.. إن هذه تقـريرات غريبة ومثـالية من بين نتائجهـا نزع المسؤولية عن التشكيـلات الاجتماعية والفاعلين الاجتماعيين الذين أنتجـوا فعلاً هذه الأحداث»[٢٠]. وكاستورياديس بعد أن يؤكد على أن «صناعـة وسائل الإعلام تحتاج كل ستة أشهـر إلى نجم جديد»[٢١]، يعيب على «الفلاسفـة الجدد» انطواءهـم في نزعـة أخلاقية: «إن الانطواء على الأخـلاق، هو في أحسن الأحوال، ليس إلا حـلاً زائفاً مستنسخاً من تجربـة التوتاليتاريـة.. ليست هناك أخلاق تقف عنـد الحياة الفرديـة. فبمجرد أن توضع المسـألة الاجتماعية والسيـاسية فإن الأخلاق تصبح متصلة بالسياسة»[٢٢]. ويحذر كلود لوفور أيضاً ضد خطاب «الفلاسفة

---

(17) Sartre: Autoportrait à soixante dix ans, op. cit. p.193- 220.

(18) Raymond Aron: Mémoires op. cit. p.705.

(19) Gilles Deleuze: Dialogue avec Raymond Bellour et François Ewald. Magazine littéraire n°257, N° spécial: Deleuze. Septembre 1988. p.21.

(20) François Chatelet: "chronique des idées perdues" op. cit. p.162.

(21) Casteriadis: Topique. op. cit. p.74.

(22) Castoriadis: Esprit n° 9- 10 septembre 1979 p.30.

الجدد» في مناسبات عديدة، هذا الخطاب الذي تصبح فيه كل أنواع الدولة توتاليتارية: «يتم التحامل على الدولة كما لو أنها كانت قوة شر حين تحول إلى أداة بسيطة وخالصة للقمع أو مراقبة الأفراد دون أن تتم ملاحظة أن الدولة لا توجد أصلاً إلا للقيام بمهمة ضمان القانون»(٢٣). إن ما يدعو «الفلاسفة الجدد» إلى تقويضه: الأنوار، ليس إلا العدل والحرية والحقيقة، وهي مفاهيم: «لها معنى سياسي كامل، وباختصار إننا لا نصارع السلطة ولكن المبالغة في استعمالها». وجاك بوفريس يدين خطاب «الفلاسفة الجدد» ويعتبره عودة لسياسة ألآن ويرى في منطق «الفلاسفة الجدد» عشاً للمزاج والمزاجية: «بما أن الماركسية (بالفعل) مسؤولة عن الغولاغ، يجب أن نكون نسقياً ضد الماركسية، وبما أن الماركسية هي (بالفعل) الشكل الأمثل للعقلانية، يجب أن نكون نسقياً ضد العقلانية»(٢٤). ضداً على هذا المنطق يدعونا جاك بوفريس إلى الاستفادة من التجربة الفلسفية الانكلوسكسونية.

إن المتتبع اليوم للثقافة الفلسفية الفرنسية يلاحظ هيمنة ثلاثة هواجس أساسية تعطي معنى جديداً لإشكالية المثقف والسلطة:

١ ـ هاجس إثبات الهوية الحضارية للمثقف: «هل نحن يهود؟ هل نحن إغريق؟ هل نحن يهود مسيحيون؟ هل نحن هند ـ اوربيون؟ نعرف أن كل مجتمع يحتاج إلى اختزال هوية وأن يمثل في ماض معين»(٢٥). إذا كان «الفلاسفة الجدد» يجيبون بأنهم يهود، وكان «اليمين الجديد» يجيب بأنه وثني، فإن هناك من المثقفين الفرنسيين من لازال يعتقد: «اننا نعيش في الاختلاف وبالاختلاف بين (اليهودي والاغريقي)، أي برياء قال عنه لوفيناس بعمق بأنه ليس فقط شائبة شنيعة عارضة في الإنسان، ولكنه تمزق عميق في عالم مرتبط معاً بالفلاسفة والأنبياء»(٢٦).

٢ ـ هاجس الانفلات من قبضة التلمذة للألمان، وهو هاجس وجه «الفلاسفة الجدد»، ويوجه الفكر الفرنسي الآن بأكمله. آخر ضحايا تصفية الحساب مع فكر التلمذة: هيدجر. ومرة أخرى مازال هناك من يدعو إلى موقف رصين. يقول جاك

---

(23) Claude Lefort: L'invention démocratique de la société. voir aussi: esprit n°9- 10 Septembre 1979. p.37.

(24) Jacques Bouveresse. critique n° 369 Février 1978. p.108.

(25) Olivier Mongin: contre l'immobilisme intellectuel. Esprit 9- 10 Septembre- Octobre 1979. p.45.

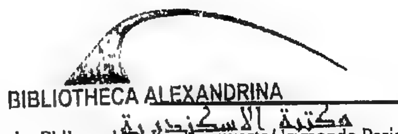
(26) Jacques Derrida. L'ecriture et la différence. Seuil 1967 p.228.

دريدا: «إن النماذج التي تنهار الآن هي بصفة مجملة تلك التي راهن عليها، منذ فجر المجتمع الصناعي، «الفلاسفة الكبار» الألمان، من كانط إلى هيدجر، بالمرور عبر هيغل، شيلنج، هامبولدت، شليرماخر، نيتشه، قبل وبعد تأسيس جامعة برلين. لماذا لا نعيد قراءتهم، نفكر معهم/ ضدهم، ولكن بأخذ الفلسفة بعين الاعتبار؟»(٢٧).

٣ ـ هاجس إعادة النظر في قيم ماي ٦٨، فالاختلاف أصبح مبدأً نسبياً، والثورة أصبحت في خبر كان. لقد تخلى المثقفون الفرنسيون عن مبدأين أساسيين من مبادىء ثورة ماي ٦٨: التغيير الثوري العنيف للمجتمع، والكراهية المطلقة للرأسمالية. إن الفكر الفرنسي اليوم يتجه أكثر فأكثر إلى تثمين الفكرة الليبرالية، إلى تثمين الفكرة الجمهورية، إلى إعادة النظر في موقف ماركس من مبادىء الليبرالية كحقوق الإنسان والعدالة والمساواة. إن الشكلية في هذه المبادىء أصبحت مطلوبة لذاتها.

من هنا تخطر بالبال إمكانية إقامة «سوسيولوجية إخفاق» بالنسبة للمثقف الفرنسي، سوسيولوجيا تقف ملية عند سنة ١٩٥٦: (قضية هنغاريا، المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي)، لتعلن: من هنا حدث الانحراف! قال مؤسس جماعة «إشتراكية أم بربرية» سنة ١٩٥٦: «ليس هناك كلام طيب يمكن أن ننشره ولا أرض موعودة يمكن أن نعكس عليها الأفق»(٢٨). وبعده صرح إدغار موران سنة ١٩٦٢: «إن دور المثقف اليوم هو أن يعلن أنه لا يوجد نبأ سعيد»(٢٩). واليوم يعلن برنار هنري ليفي: «يجب على المثقف أن يتعود على القبول بمأزقه»(٣٠).

من إشكالية المثقف والسلطة في الفكر الفلسفي الفرنسي أي سوسيولوجية إخفاق المثقف الفرنسي يظل الباب مفتوحاً. لكن هل بقي مكان لاستحضار المثل الروسي: «الرغيف الأول يكون دائماً مليئاً بالرماد».



(27) Jacques Derrida. Dialogues avec le monde. Philosophes. La découverte/ le monde Paris 1984. p.90.

(28) Castoriadis cité par Jean Michel Besnier: les intellectuels: mission terminée? raison présente n° 73. p.49.

(29) Ibid.

(30) Bernard Henri Levy: Eloge des intellectuels op. cit. p.133.

الفهرس

تنضيد مطبعة دار الكتب - بناية العازارية - شارع سوريا
تلفون . ٣٧٠٠٧٣ - ٨١١٥٧١ - ص ب : ١١٣٥٥٩ - بيروت - لبنان

٩١/٣٠٠٠/١١٢٢

هذا الكتاب

يعرض هذا الكتاب ؛ لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية الحديثة ؛ أوجه المناظرة والمساجلة بين مختلف فلاسفة فرنسا منذ أواخر القرن الماضي إلى حدود العقد الأخير حول السلطة والتشكيلات السياسية وقضايا العصر الكبرى .

من قضية ريفوس إلى بداية الاعلان عن « موت المثقف » قرابة مائة سنة ؛ ومن سياسة « جيل الأساتذة » إلى سياسة « جيل الاختلاف » ؛ قرابة خمسة عقود من الزمن ، ما يمكن استخلاصه من إشكالية المثقف والسلطة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر ثلاثة قيم اسست الوجه الاشكالي للمثقف ـ الفيلسوف الفرنسي وهو يقيم جنيالوجيا للسلطة وإخلاقية للمقاومة : أولاً ؛ المثقف الفرنسي ـ يهودي بالقوة ، يهودي الحساسية والأفق . ثانياً ؛ تاريخ المثقف الفرنسي هو تاريخ قضايا سياسية اجتماعية كبرى ، قضية ريفوس ، قضية الجزائر ، قضية هنغاريا ؛ أحداث مايو ٦٨ ، قضية المنشقين ... ثالثاً ، المثقف الفرنسي ينتقد وعيه السابق باستمرار ويكاد يقدم على سحب نفسه من الأفق

كل هذه الأمور يتناولها هذا الكتاب بالدرس والتحليل سالكاً مسلك التدقيق والتحقيق ، باحثاً في المهمش ، مبرزاً للمختلف ، مدققاً في الفروق ، معتمداً على متن ينفلت من بين الأصابع كالماء ، متن موزع بين عدد هائل من المجلات والدوريات والبيانات والشهادات والمذكرات والمؤلفات ، حيث تتداخل الأحداث بالنصوص ، وحيث يفرض على المؤلف أن يعمل كموثق للنصوص ومؤرخ للأفكار

دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت